

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
MINISTRY OF EDUCATION AND SCIENCE OF UKRAINE

ВІСНИК

Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна

Серія

«Філософія. Філософські перипетії»

The Journal

of V. N. Karazin Kharkiv National University

Series

“Philosophy. Philosophical Peripeteias”

Випуск / Issue 61

Заснована 1965 року

Харків 2019

Вісник містить статті, присвячені висвітленню результатів наукових досліджень у галузі теоретичної та практичної філософії. Для викладачів філософських і культурологічних дисциплін, наукових співробітників, аспірантів, студентів і всіх, хто цікавиться філософськими проблемами сучасності.

*Вісник є фаховим виданням у галузі філософських наук
(наказ МОН України № 1328 від 21.12.2015)*

Затверджено до друку рішенням Вченої ради Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна
(протокол № 13 від 23 грудня 2019 р.)

Вельш Вольфганг – доктор філософських наук, почесний професор Інституту філософії філософського факультету Єнського університету імені Фрідріха Шиллера (м. Єна, Німеччина) – **головний редактор**.

Перепелиця Олег Миколайович – доктор філософських наук, завідувач кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна (м. Харків, Україна) – **заступник головного редактора**.

Голубенко Олександр Васильович – кандидат філософських наук, доцент кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна (м. Харків, Україна) – **відповідальний секретар**.

Редакційна колегія

Асмут Христоф – доктор філософських наук, професор Інституту історії і філософії науки, техніки та літератури факультету гуманітарних і педагогічних наук Технічного університету Берліну (м. Берлін, Німеччина).

Бусова Ніна Андріївна – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада ХНУ імені В. Н. Каразіна (м. Харків, Україна).

Воропай Тетяна Степанівна – доктор філософських наук, професор кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Харківського національного університету внутрішніх справ (м. Харків, Україна).

Гагенрuber Рут – доктор філософії, професор, завідувачка кафедри практичної філософії Падерборнського університету (м. Падерборн, Німеччина).

Газнок Лідія Михайлівна – доктор філософських наук, професор, завідувачка кафедри гуманітарних наук Харківської державної академії фізичної культури (м. Харків, Україна).

Гіншелвуа Роберт – почесний професор психосоціальних та психоаналітичних досліджень університету Ессексу (м. Калчестер, Велика Британія).

Загурська Наталя Віталіївна – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада ХНУ імені В. Н. Каразіна (м. Харків, Україна).

Карась Анастасій Феодосійович – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Львівського національного університету імені Івана Франка (м. Львів, Україна).

Карпенко Іван Васильович – доктор філософських наук, професор, декан філософського факультету ХНУ імені В. Н. Каразіна (м. Харків, Україна).

Катгаго Сіобган – доктор філософії, старша наукова співробітниця кафедри практичної філософії, відділ філософії Інституту філософії та семіотики факультету мистецтв і гуманітарних наук Тартуського університету (м. Тарту, Естонія).

Корабльова Надія Степанівна – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада ХНУ імені В. Н. Каразіна (м. Харків, Україна).

Кравченко Петро Анастасійович – доктор філософських наук, професор, декан історичного факультету Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка (м. Полтава, Україна).

Лабуда Павол – доктор філософії, доцент кафедри філософії факультету мистецтв та літератури Католицького університету в Ружомберку (м. Ружомберок, Словачька Республіка).

Мец Аве – доктор філософії, наукова співробітниця кафедри філософії науки, відділ філософії Інституту філософії та семіотики факультету мистецтв і гуманітарних наук Тартуського університету (м. Тарту, Естонія).

Мозгова Наталя Григорівна – доктор філософських наук, професор, завідувачка кафедри філософії Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова (м. Київ, Україна).

Прокопенко Володимир Володимирович – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада ХНУ імені В. Н. Каразіна (м. Харків, Україна).

Тарароєв Яків Володимирович – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Національного технічного університету «Харківський політехнічний інститут» (м. Харків, Україна).

Чечерські Тадеуш – доктор філософії, президент Польського семіотичного товариства, доцент кафедри сучасної філософії Інституту філософії факультету філософії та соціології Варшавського університету (м. Варшава, Республіка Польща).

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна
Кафедра теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада
61022, Харків, майдан Свободи, 6, к. 293
тел. +38(057)707-52-71

E-mail: philosophy.1804@karazin.ua, peripetias.journal@karazin.ua

Сайт видання: <https://periodicals.karazin.ua/philosophy>

Статті пройшли внутрішнє та зовнішнє рецензування

Свідоцтво про державну реєстрацію КВ № 24119-13959 Р від 05.07.2019

By Decree № 1328 of 21 December 2015 issued by the Ministry of Education and Science of Ukraine
the status of specialized edition on philosophical sciences was given.

Published by the decision of the Academic council of V. N. Karazin Kharkiv National University
(Protocol № 13 dated 23.12.2019).

Editorial Office

Editor-in-Chief

Welsch Wolfgang – D.Sc. (Philosophy), Emeritus Professor of the Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy, Friedrich Schiller University of Jena (*Jena, Germany*).

Deputy Chief Editor

Perepelytsia Oleh M. – D.Sc. (Philosophy), Head of the Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad, V. N. Karazin Kharkiv National University (*Kharkiv, Ukraine*).

Executive Secretary, Technical Editor

Holubenko Oleksandr V. – Ph.D. (Philosophy), Associate Professor of the Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad, V. N. Karazin Kharkiv National University (*Kharkiv, Ukraine*).

Editorial Board

Asmuth Christoph – D.Sc. (Philosophy), Professor of the Institute of History and Philosophy of Science, Technology, and Literature, Faculty of Humanities and Educational Sciences, Technical University of Berlin (*Berlin, Germany*).

Busova Nina A. – D.Sc. (Philosophy), Professor of the Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad, V. N. Karazin Kharkiv National University (*Kharkiv, Ukraine*).

Ciecierski Tadeusz – Ph.D. (Philosophy), Assistant Professor of the Department of Modern Philosophy, Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy and Sociology, University of Warsaw, President of Polish Semiotic Society (*Warsaw, Poland*).

Hagengruber Ruth – Ph.D. (Philosophy), Professor, Head of the Subject Philosophy, Director of the Center for the History of Women Philosophers and Scientists, University of Paderborn (*Paderborn, Germany*).

Hazniuk Lidiia M. – D.Sc. (Philosophy), Professor, Head of the Department of Humanities, Kharkiv State Academy of Physical Culture (*Kharkiv, Ukraine*).

Hinshelwood Robert – Emeritus Professor of Psychosocial and Psychoanalytic Studies, University of Essex (*Colchester, United Kingdom*).

Karas Anatolii F. – D.Sc. (Philosophy), Professor, Head of the Department of Philosophy, Ivan Franko Lviv National University (*Lviv, Ukraine*).

Karpenko Ivan V. – D.Sc. (Philosophy), Professor, Dean of the Faculty of Philosophy, V. N. Karazin Kharkiv National University (*Kharkiv, Ukraine*).

Kattago Siobhan – Ph.D. (Philosophy), Senior Research Fellow of the Chair of Practical Philosophy, Department of Philosophy, Institute of Philosophy and Semiotics, Faculty of Arts and Humanities, University of Tartu (*Tartu, Estonia*).

Korablova Nadiia S. – D.Sc. (Philosophy), Professor of the Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad, V. N. Karazin Kharkiv National University (*Kharkiv, Ukraine*).

Kravchenko Petro A. – D.Sc. (Philosophy), Professor, Dean of the Faculty of History, V. G. Korolenko Poltava National Pedagogical University (*Poltava, Ukraine*).

Labuda Pavol – Ph.D. (Philosophy), Assistant Professor of the Department of Philosophy, Faculty of Arts and Letters, Catholic University in Ružomberok (*Ružomberok, Slovakia*).

Mets Ave – Ph.D. (Philosophy), Research Fellow of the Chair of Philosophy of Science, Department of Philosophy, Institute of Philosophy and Semiotics, Faculty of Arts and Humanities, University of Tartu (*Tartu, Estonia*).

Mozghova Natalia H. – D.Sc. (Philosophy), Professor, Head of the Department of Philosophy, M. P. Dragomanov National Pedagogical University (*Kyiv, Ukraine*).

Prokopenko Volodymyr V. – D.Sc. (Philosophy), Professor of the Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad, V. N. Karazin Kharkiv National University (*Kharkiv, Ukraine*).

Tararoev Yakiv V. – D.Sc. (Philosophy), Professor, Head of the Department of Philosophy, National Technical University “Kharkiv Polytechnic Institute” (*Kharkiv, Ukraine*).

Voropai Tetiana S. – D.Sc. (Philosophy), Professor of the Department of Social and Humanitarian Disciplines, Kharkiv National University of Internal Affairs (*Kharkiv, Ukraine*).

Zahurska Nataliia V. – D.Sc. (Philosophy), Professor of the Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad, V. N. Karazin Kharkiv National University (*Kharkiv, Ukraine*).

V. N. Karazin Kharkiv National University
Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad
6, Svobody sqr., r. 2-93, 61022, Kharkiv, Ukraine
tel. +38(057)707-52-71

E-mail: philosophy.1804@karazin.ua, peripetias.journal@karazin.ua

Website: <https://periodicals.karazin.ua/philosophy>

The Peer-reviewed Journal.

Registration license KB № 24119-13959 P issued 05.07.2019.

© V. N. Karazin Kharkiv National University, design, 2019.

ЗМІСТ

<i>Zaburska N. V.</i> FROM NARCISSISM TO AUTISM: A DIGIMODERNIST VERSION OF POST-POSTMODERN	6
<i>Юркевич О. М.</i> ЛОГІЧНІ МЕТОДИ ВИСНОВЛЕННЯ В ГУМАНІТАРНОМУ ПІЗНАННІ	13
<i>Рожковська В. М.</i> ПРОБЛЕМА РЕАЛЬНОСТІ В ТЕКСТАХ НІЛЬСА БОРА	20
<i>Щербаківа А. О.</i> РЕАБІЛІТАЦІЯ ЕТИЧНОГО КРИЗЬ ПРИЗМУ ЗНАЧУЩОСТІ ІНДИВІДУАЛЬНОЇ БІОГРАФІЇ (А. МАКІНТАЙР, Г. АРЕНДТ)	30
<i>Пикало А. О.</i> ЕТИЧНІ УЯВЛЕННЯ ТОТАЛІТАРИЗМУ В ПОЛІТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ ГАННІ АРЕНДТ	38
<i>Bassey S. A., Anweting K. I., Maashin A. T.</i> DEMOCRACY AND GLOBALIZATION WITH SUSTAINABLE DEVELOPMENT IN AFRICA: A PHILOSOPHICAL PERSPECTIVE	47
<i>Гончаренко К. С., Крагель К. В.</i> НОМО МІЛІТАРИС: ЧОМУ ЛЮДИНА ПРАГНЕ ВІЙНИ?	63
<i>Гончаров С. О.</i> ТВОРЧА СПАДЩИНА ЮРІЯ МАМАЄВА: ФІЛОСОФІЯ І / АБО ЛІТЕРАТУРА?	72
<i>Шелковая Н. В.</i> «КНИГА ЙОВА» ЯК ЗОБРАЖЕННЯ ПРОЦЕСУ ДУХОВНОГО НАРОЖДЕННЯ ЛЮДИНИ	79
<i>Бродецька Ю. Ю.</i> МЕТАФІЗИЧНІСТЬ ЗЛА	91
<i>Добрідень О. В.</i> ЗДОРОВ'ЯЗБЕРЕЖЕННЯ В УМОВАХ СУСПІЛЬСТВА СПОЖИВАННЯ КРИЗЬ ПРИЗМУ ДІАЛЕКТИЧНИХ КАТЕГОРІЙ «ЯВИЩЕ» І «СУТНІСТЬ»	99

CONTENT

<i>Zaburska N.</i> FROM NARCISSISM TO AUTISM: A DIGIMODERNIST VERSION OF POST-POSTMODERN	6
<i>Yurkevych O.</i> LOGIC METHODS OF EXPRESSION IN HUMANITARIAN KNOWLEDGE	13
<i>Rozbkovska V.</i> THE PROBLEM OF REALITY IN THE TEXTS OF NIELS BOHR	20
<i>Shcherbakova A.</i> REABILITATION OF ETHICS THROUGH THE PRISM OF INDIVIDUAL BIOGRAPHY (A. MACINTYRE, H. ARENDT)	30
<i>Pykalo A.</i> ETHICAL VIEWS OF TOTALITARIANISM IN HANNAH ARENDT'S POLITICAL PHILOSOPHY	38
<i>Bassey S., Anveting K., Maashin A.</i> DEMOCRACY AND GLOBALIZATION WITH SUSTAINABLE DEVELOPMENT IN AFRICA: A PHILOSOPHICAL PERSPECTIVE	47
<i>Honcharenko K., Krabel K.</i> HOMO MILITARIS: WHY DO HUMANS WANT TO WAGE WARS?	63
<i>Goncharov S.</i> YURIY MAMLEEV'S CREATIVE WRITINGS: PHILOSOPHY AND/OR LITERATURE?	72
<i>Shelkovaya N.</i> THE BOOK OF JOB AS A DEPICTION OF A PERSON'S SPIRITUAL BIRTH PROCESS	79
<i>Brodetska Yu.</i> METAPHYSICITY OF EVIL	91
<i>Dobryden O.</i> THE HEALTH PRESERVATION IN A CONSUMER SOCIETY THROUGH THE PRISM OF THE DIALECTIC CATEGORIES OF "ESSENCE" AND "PHENOMENON"	99

УДК (UDC) 141.319.8
DOI: 10.26565/2226-0994-2019-61-1

Nataliia Zahurska

FROM NARCISSISM TO AUTISM: A DIGIMODERNIST VERSION OF POST-POSTMODERN

In this article the causes and features of a shift from neurosis to narcissism and then autism were investigated. Moreover, special attention is paid not so much to the psychological or even psychiatric aspects of the problem, but to changes in the general features of a human being. Thus, when speaking of the transition from narcissism to autism, one is focusing on true autism, which is characterized by veracity, sincerity and authenticity, which reveal themselves in the form of a special kind of infantility, a kind of mature infantility. A suitable example of such infantility is found in the animated film *Shrek*, a certain barbarism of which is not so ironic or even knowing ironic, but to a greater extent it is warm, earnest and serious although childish. Among other infantile practices, it is worth noting the situationalist-lettrist practice of organizing a text in the form of an ABC alphabet book, a hornbook, which is actualized in a digimodern context. True autism and to some extent pseudoautism in a certain sense become a way to cope with the trance and amnesia of pseudomodernism and leave a hope for the future. Thus, paradoxically, wholeness that was lost is restored through desocialization and sociopathy. This article also draws parallels between digimodernism and speculative realism, conceptualization of interpassivity as well as automodernity. It is emphasized that personal autonomy and automation can be achieved through the use of devices as a means of achieving productive loneliness, which should be distinguished from alienation. In this case, the widespread use of sensory experience as a way of communication is especially important, as an example of which *Hope Sandoval's* mode of being and work are considered. It suggests that the high-tech/high-touch approach is best released in DIY activities. The above considerations allow to conclude that true autism is one of the most actual post-postmodern modes of subjectivation.

Keywords: digimodernism, pseudomodernism, post-postmodern, technological realism, narcissism, true autism.

Many researchers such as L. Hutcheon, M. MacLuhan, G. Lipovetsky, S. Žižek, A. Zupančič, I. Smirnov, A. Kirby and others draw attention to the fact that in a postmodern conditions neuroticism becomes much less common than perversity, first of all narcissism and autism. These considerations determine the *relevance* of this study. L. Hutcheon stresses precisely literature narcissism, which is inherent to narcissistic postmodern textuality and the textualized postmodern condition as a whole. “‘Narcissistic’ – the figurative adjective chosen here to designate this textual self-awareness-is not intended as derogatory but rather as descriptive and suggestive, as the ironic allegorical reading of the Narcissus myth which follows these introductory remarks should make clear” [Hutcheon, 1980, p. 2]. This narcissism is enhanced through paradoxal metafictionality, which provides appellation to the problem of what fiction that-is.

Then G. Lipovetsky proposes to designate what narcissistic postmodernity and postmodern mean on the whole. “All over this is the disappearance of the heavy real, it is the desubstantialization, ultimate figure of the deterritorialization, which orders postmodernity” [Lipovetsky, 1986, p. 17]. Such an approach is evolving in a context of hypermodern by G. Lipovetsky as a version of postmodern. In addition, it is easy to sight that the thus understood narcissus correlates with the deterritorialized narcissistic schizo of J. Deleuze and F. Guattari. But G. Lipovetsky notes that postmodern narcissism isn't an alienation or even entertainment so far as it appears as an epidermal, tactile apathy and indifference irreconcilable with a something tragic. Nevertheless, action of this kind of narcissism assumes rather an action rather than a substance and becomes rather a mirror itself rather than a reflection. Thus, the *aim* of this study is to track the causes of these changes and the *tasks* of their features.

© Zahurska N. V., 2019.



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License 4.0.

When considering A. Nusselder's meaning of narcissism, one notes that he refers back to lacanianism. "Media are thus, in a Kantian-Lacanian way, necessary instruments to synthesize the multiple stimuli of the senses. <...> 'Narcosis as (Second) Nature' (to paraphrase McLuhan)" [Nusselder, 2009, p. 140–141]. In this case Narcissus appears as an anesthetized Narcosis just like an embodiment of anesthesia instead of A. Badiou's inaesthetics. It is an e(s)th(et)ics, esthetics and ethics of mode of being at the same time. It arises from a postmodern artifice (parody, allegory, mise en abyme, etc.) using L. Hutcheon's concept. She discerns the passage of artifice in baroque and neobaroque, which relates to the research of W. Benjamin and G. Deleuze, who focus their attention on the baroque superfolding of subjectivation. An artifice, if it is examined in this way, is not so much a phantasm, a figment of the imagination or something else that can be only be a warp of an artifice, but instead it is "linguistic artifice, inter- and intra- textuality, and narrative mirroring" [Hutcheon, 1980, p. 2].

Referring to the research of H. Pagels, H. van den Boom and Debra B. Bergoffen, A. Nusselder passages from media and mediacy on the whole to immediate analogous sight and immediacy on the whole. He compares the immediacy of reality to J. Lacan's eluding real and stresses a necessity to grasp it rather than to simulate it. Such an approach can be considered as the premise for A. Kirby's Technological Realism. In his opinion, technology changes life to annihilation, if we refer back to N. Land's concept, and Digital Modernism by A. Kirby. Addressing the latest trends determines the *novelty* of the problems considered in this study.

A digit here is understood not only as a unit of digitized information, traversals of technology and textuality, but also as a thumb. With it *Thumbelina* (in French *Petite Poucette*) as an embodiment of a post-postmodern human operates with a touch screen, which often boils down to all its sensitivity and sensibility at once. "Thumbelina lives in a composite tapestry and covers her space with a disparate marquetry. Her eyes are fascinated by this kaleidoscope, and her ears ring with a confused chaos of voices and sensations that foreshadow other reversals" [Serres, 2015, p. 60]. She no longer appears in the same space; she is like an atom when it has no valence and she is all naked. However, M. Serres surmises that hominescence as humanizing transformations, the processuality of humanity and becoming a human today are revealed precisely in the concept-image of the Thumbelina operating with sensors. This fundamentally infantile female is contrasted with the male as animally active, inherent in modern or even postmodern.

Deepening the *degree of problem development*, M. Serres asserts that it is worth learning from millennials so as not to be out of date. On the other hand, A. Kirby is not tuned in such a positive way and he associates digimodernism and pseudomodernism with such qualities as ignorance, fanaticism and anxiety. Such a situation develops due to the place that postmodern irony occupies regarding trance and amnesia. "Here, the typical emotional state, radically superseding the hyper-consciousness of irony, is the *trance* – the state of being swallowed up by your activity" [Kirby, 2006].

If the quotation of postmodern appeals to the past, digimodernism as a post-postmodern trend is oriented toward the clear present and also leaves no hope for the future: "... our gaze turns backwards ever more frequently in an attempt to take stock and to assess where we stand in the course of time. Simultaneously, however, there is a deepening sense of crisis often articulated in the reproach that our culture is terminally ill with amnesia" [Huysen, 1995, p. 1]. If F. Jameson claims postmodern as a way of playing with residual and emerging forms, digimodernism has a liquid, blurred, fuzzy limits and boundaries. Furthermore, due to hidden moderation, hierarchization is carried out, which restricts the will to creation of the schizonarcissus.

Due to such a changes of feelings and thinking, according to A. Kirby, a surface without a depth as a force field instead of any ideology is created. Thus, the value of any text is distinct according to its onwardness, haphazardness, evanescence, reformulation and intermediation of textual roles. Moreover, it is anonymous and has multiple and social authorship; it is also fluid-bounded text and electronic-digitality. It appears as an endless narrative, when any

information is available, but none is interesting because although it does not become obsolete, it also does not recover. When a subject is aware of its situation in the space of objects “in place of the neurosis of modernism and the narcissism of postmodernism, pseudo-modernism *takes the world away*, by creating a new weightless nowhere of silent autism. You click, you punch the keys, you are ‘involved’, engulfed, deciding. You are the text, there is no-one else, no ‘author’; there is nowhere else, no other time or place. You are free: you are the text: the text is superseded” [Kirby, 2006]. This silent autism, which A. Kirby defines as pseudoautism, is compared to autism as a psychic disorder, which has physiological nosology. The weightless nothingness of pseudoautism is first and foremost found now first of all in *Instagram* as the best embodiment of digimodernism.

In spite of *Instagram* and other social network’s display of streams, food porn, etc. by inserting ordinary real life into a digital social context, A. Kirby insists that on the whole it comes across instead as desocialization and sociopathy. In addition, he notes that despite the fact that digimodernist conditions are usually considered as a way for everyone to become an author, in fact the true death of the author is coming. Pseudomodern doesn’t even suggest the possibility for everyone receiving 15 minutes of fame, as A. Warhol claimed. When everyone is a famous author, no one is an author at all.

A. Kirby stresses one more important feature of digimodernism – its infantility. With such a kind of infantility often can reanimates veracity, sincerity, authenticity, and even normalcy can be achieved instead of postmodern illegibility and indiscriminability by adhering to the mindset that “anything goes”. On the whole it can be described as appearing as a type of reality passion that is inherent in post-postmodern philosophy and culture. “A tissue of *detourné* quotations, nostalgia and irony, these shorts display above all a joyous and dazzling universality: they appeal to and satisfy both small children and jaded adults (and overconceptual theoretists) in a postmodernism as natural and inevitable, as unstrained and as free as breathing. This form of postmodernism as pure entertainment for all the family bears witness on one level to the total permeation of society by a contemporary cultural movement, but on another level this mixture of sophisticated self-awareness and generous fun suggests the movement has nowhere left to go” [Kirby, 2009, p. 11]. Thus, post-postmodern is, in this sense, a version of postmodern, insofar as such infantility can be interpreted as a version of double coding by U. Eco.

Among the numerous examples of digital animation, the most revealing seems to be *Shrek* by A. Adamson and W. Jenson. The plot of this movie has to do with love, which is quite in the post-postmodern spirit of reanimation of love instead of exaggerating the significance of sexuality. However, the attitude towards love in *Shrek* is ironic and even barbaric due to the use of infantile jokes below the belt. When *Shrek* begins, there is a voice-over about enchantment, from which love’s first kiss must free a princess. Upon hearing this, Shrek exclaims, “Like *that’s* ever gonna happen! What a load of-.” “An ogre emerges from a flushing toilet, his ass presumably wiped clean on the story” [Kirby, 2009, p. 12]. But finally, it was Shrek, not Prince Charming, who was too preoccupied with increasing his charm with the help of some advertised funds, who saved Princess Fiona. According to A. Kirby, such a barbarism is not very ironic or even knowing ironic, but to a greater extent it is warm, earnest and serious, although childish. It can even be assumed that in post-postmodern society, seriousness and sincerity can only be found in an autistic child as the embodiment of a post-postmodern human being.

Thus, true autism is contrasted with pseudo-autism, which also means a certain set of experiences, and not clinical autism. Therefore, since it comes about a fairly broad autistic spectrum of culture, autism has turned into a linguistically convenient umbrella term. Nevertheless, A. Kirby prefers true autism, highlighting primarily the ability of autists to solve the most complex problems. If pseudoautism assumes, due to frivolity, hypersensitivity, ignorance, problems with concentration, complacency and empty tolerance in the presence of a large amount of live communication, desocialization and incompetence, true autism in this case makes it possible to live a full life, albeit with disabilities. Perhaps that’s why A. Kirby himself ended his activities on *Twitter* aka @Digimodernist.

In a similar way R. Samuels differentiates a certain traversal aspects of techné and autism. They refer an entire environment, in which a personal autonomy and automatization through devices are inseparable on their own. It seems, therefore, that this is the main contradiction of a current life today when automatized communication, which does not leave human beings the possibility of at least a temporary stay in productive loneliness, leads to situational autism. “Here, individual autonomy is seen as something that has to be constantly negotiated and revised, and is thus not a finished product, and this conception of subjectivity feeds into the social definition of postmodernity” [Samuels, 2008, p. 224]. R. Samuels designates such a junction as an automodernity, which, however, is compatible with multiculturalism, social constructivism, esthetic and academic postmodernity. In every case the construction of subjectivity as a selfhood refers, to a large extent, to what is imagined and often neglects psychological and even anatomical features. In a certain sense they are provided by objects, which allows correlates automodernity with object-oriented ontology. In addition, it significantly aligns with S. Žižek’s conception of interpassivity, which assumes a passive subject and active object. “In the case of automodernity, I will be arguing that the power of new automated technologies to give us a heightened *sense* of individual control often functions to undermine the awareness of social and cultural mediation, and this lack of awareness can place the isolating individual against the public realm” [Samuels, 2008, p. 225]. A subject in such a case receives negative freedom, i.e. the freedom not to do something instead of a positive and creative freedom, which is associated with this autistic alienation.

In a certain sense, this alienation is also quite infantile. Positive freedom is realized in children’s practices, among which linguistic ones stand out. If G. Deleuze creates a situationalist, lettristic alphabet, composed of letters, then A. Kirby creates the antilexicon of early digimodernism. The nihilism of this alphabet immediately brings to mind the most important circumstance of psychoanalytic practice. If a patient who is trying to interpret his own dream, claims, “it is definitely not...”, Freudianism suggests that this is the most exact interpretation of the dream. Thus, when A. Kirby claims, “A is not exactly for Author”, he again raises the problem of authorship in connection with true autism. “P isn’t for Passive (and Active is in trouble, too),” first and foremost the second part, also seems especially interesting, since it can be correlated with the understanding of interpassivity by S. Žižek.

The considerations expressed in “L is sort of for Listener” are also extremely important. A. Kirby distinguished between two kinds of them with two varying intensities and grammars of listening with the supposition of an answer and without such a supposition. But the listener reacts in any case even if, as in the second case s/he isn’t actually listening closely. In this case the reaction is implicit and autistic because the appellation just is absent to the listener. To save autistic implicit intimacy is a way to avoid dangerous sociable illusions of straight lines, *Skype* conferences and the like with estimate outputs.

An excellent example of autistic implicit intimacy is the singing and demeanor of elusive Hope Sandoval, who is a very shy and private person and always feels nervous and awkward on a stage and during an interviews and she is refuting behind curtains of hair and curling in on herself. This is why journalists proclaim, that interviews with Hope Sandoval were the worst interview they had ever done, because she was answered every question as if she were revealing her underwear in squirms. In interview with C. McLean Hope Sandoval directly declares “I want to be alone”, trying to hide in sight “Cat got your tongue? No, Hope Sandoval just prefers to sing” [Sandoval, 2001]. Additionally, it is often quite difficult to recognize, clarify and understand the lyrics of her songs, as she speaks briefly in monosyllables, interjections with long pauses or, on the contrary, she omits them and other extraneous words. It is possible to consider such behavior as one of the tactics for exercising the right to silence in the foucauldian sense.

Hope Sandoval refused to meet even with *Massive Attack* while recording *Paradise Circus* and worked in her studio: “It’s better in a way. You don’t have so much anxiety. (It’s hard singing) with somebody you don’t know. It’s more free, more private on your own” [Sandoval, 2001]. It sounds like the lyrics from her song *Beautiful Seed* (2016):

But tinkers and tailors and soldiers unknown,
Nobody could keep this lady their own.

<...>

Hey little lady, I'll give you something.

You'll never forget me, and the oceans will say...

It also remains unknown how she responded to the ocean, whether she responded at all and into whom she could fade away in the vein of true autism. Hope Sandoval doesn't even attach a meaning to the long-awaited release of her album, because she simply doesn't hurry by default. Such an artist doesn't try to steer through stir. As a result, with the help of her whispering-grass voice she conveys extremely intimate tenderness and fragile sensibility, realizing a true autistic tactic and skipping the surface without any depth: " 'Mmm, it got a bit awkward after a while,' she murmurs, 'because it just starts to become a sort of shallow, you know'" [Sandoval, 2001]. However, without hiding behind quotes as a postmodernist she doesn't cross as apathetic or joyless, but rather as really singularly motivated. "Whereas postmodernism called 'reality' into question, pseudo-modernism defines the real implicitly as myself, now, 'interacting' with its texts" [Kirby, 2006], post-postmodernists quietly create what is real.

J. Naisbitt, who suggested a high-tech / high-touch approach, also attaches great importance to art as well as to post-secular religion, alternative medicine, home-made items, real games and even bird watching. In this way the problematization of empathy and eupathy is being renewed and sensory deprivation, which is caused by technology, is overcome. It should be noted that technology that contributes to our humanness is also used. In this instance an art appears not as an artifice, but as a real activity and preserving "a high touch balance, a human ballast" [Naisbitt, 2001, p. xiv]. A good example of delivering a high-touch message through high-tech media is seen in the history of Martha Stewart, who widely disseminates the techniques of DIY (Do It Yourself) activities: "Her message is high touch; her medium is high tech. If the medium is the message, Martha is shifting to high tech" [Naisbitt, 2001, p. 50]. In this way true autism in a living, true reality isn't isolated, but rather rallies through advanced simplicity.

In conclusion, it is important to stress that such an intellectual trend as digimodernism demonstrates a certain features, properties and qualities of post-postmodern eventuality, which relate primarily to "human, all too human". This is why a stable critical approach to the conceptualization of digital is necessary. However, thanks to the comprehension and practice of digital autism the possibility of the emergence and conceptualization of true autism as a mode of subjectivation appears. In the course of the shift from infantile narcissism to infantile autism, the modes of reanimation of the earnestness, sincerity and truthiness of human beings are outlined.

REFERENCES

- Hutcheon, L. (1980). *Narcissistic Narrative: The Metafictional Paradox*. Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press.
- Huyssen, A. (1995). *Twilight Memories: Marking Time in a Culture of Amnesia*. N.-Y.: Routledge.
- Kirby, A. (2009). *Digimodernism: How New Technologies Dismantle the Postmodern and Reconfigure Our Culture*. New-York: Continuum Publishing Corporation.
- Kirby, A. (2006). The Death of Postmodernism and Beyond. *Philosophy Now*, 58. Retrieved from https://philosophynow.org/issues/58/The_Death_of_Postmodernism_And_Beyond.
- Lipovetsky, G. (1986). Narcisse ou la Stratégie du Vide. *Réseaux*, 4 (16), *Philosophie et Communication*, 7–41.
- Naisbitt, J., Philips, D., & Naisbitt, J. (2001). *High Tech / High Touch: Technology and Our Accelerated Search for Meaning*. L.: Nicholas Brealey Publishing.
- Nusselder, A. (2009). *Interface Fantasy: A Lacanian Cyborg Ontology*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Samuels, R. (2008). Auto-modernity after Post-modernism: Autonomy and Automation in Culture, Technology, and Education. In T. McPherson (Ed.), *Digital Youth, Innovation, and the Unexpected* (pp. 219–240). MA: The MIT Press.

Sandoval, H. (2001, October 11). I Want to Be Alone. An Interview by Craig McLean. *The Telegraph: The Official Website*. Retrieved from <https://www.telegraph.co.uk/culture/4726021/I-want-to-be-alone.html>.

Serres, M. (2015). *Thumbelina: The Culture and Technology of Millennials*. L.; N.-Y.: Rowman & Littlefield International.

Zahurska Nataliia V.

D.Sc. in Philosophy, Professor of the Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad

V. N. Karazin Kharkiv National University

6, Svobody sqr., 61022, Kharkiv, Ukraine

E-mail: zagurskaya@karazin.ua

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-5142-8064>

Article arrived: 04.11.2019

Accepted: 20.12.2019

ВІД НАРЦИСІЗМУ ДО АУТИЗМУ: ДІДЖИМОДЕРНІСТСЬКА ВЕРСІЯ ПОСТ-ПОСТМОДЕРНУ

Загурська Наталія Віталіївна

доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

м. Свободи, 6, Харків, 61022

E-mail: zagurskaya@karazin.ua

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-5142-8064>

У статті були вивчені причини та відмітні ознаки зсуву від неврозу до нарцисизму й потім до аутизму. Водночас було приділено спеціальну увагу не стільки психологічним або навіть психіатричним аспектам проблеми, скільки змінам у загальних відмінних ознаках людської істоти. Так, говорячи про перехід від нарцисизму до аутизму, слід розуміти, що тут наразі йдеться про так званий істинний, «трупний» аутизм, який характеризується достовірністю, щирістю й автентичністю, що проявляють себе в особливій інфантильності або ж, так би мовити, у «зрілій інфантильності». Відповідний приклад такої інфантильності виявляється в анімації «Шрек», оскільки певне варварство головного героя цієї анімаційної стрічки є не стільки іронічним або навіть «познавально іронічним», але більшою мірою теплим та серйозним (хоча й серйозним по-дитячому). Серед інших інфантильних практик варто відзначити ситуаціоністсько-леттристську практику організації тексту у формі абетки, алфавіту, що актуалізується в діджимодерному контексті. Істинний аутизм, псевдоаутизм у певному сенсі стає способом впоратися з трансом і амнезією псевдомодернізму, залишаючи надію на майбутнє. Так парадоксальним чином втрачена цілісність відновлюється за допомогою десоціалізації та соціопатії. У статті також проведені паралелі між діджимодернізмом і спекулятивним реалізмом, концептуалізацією інтерпасивності, а також аутомодернізмом. Підкреслюється, що персональна автономія і автоматика можуть бути реалізовані за допомогою девайсів як засобів досягнення продуктивної самотності, яку слід відрізнити від відчуження. У цьому разі особливо важливим є широке використання сенсорного досвіду як способу комунікації, прикладом чого можуть бути творчість і модус існування *Хоуп Сандовал*. Це передбачає, зокрема, що хай-тек / хай-тач підхід найкращим чином реалізується у DIY (*англ.* Do It Yourself – Зроби Сам) активності. Наведені міркування дозволяють зробити висновок про те, що істинний аутизм є одним з найбільш актуальних постпостмодерних модусів суб'єктивації.

Ключові слова: діджимодернізм, псевдомодернізм, постпостмодерн, технологічний реалізм, нарцисизм, істинний аутизм.

Стаття надійшла до редакції: 04.11.2019

Схвалено до друку: 20.12.2019

ОТ НАРЦИССИЗМА К АУТИЗМУ: ДИДЖИМОДЕРНИСТСКАЯ ВЕРСИЯ ПОСТ-ПОСТМОДЕРНА

Загурская Наталья Витальевна

доктор философских наук, профессор кафедры теоретической и практической философии имени профессора И. Б. Шада

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

пл. Свободы, 6, Харьков, 61022

E-mail: zagurskaya@karazin.ua

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-5142-8064>

В статье были изучены причины и отличительные признаки сдвига от невроза к нарциссизму и затем к аутизму. Кроме того, было уделено специальное внимание не столько психологическим или даже психиатрическим аспектам проблемы, сколько изменениям в общих отличительных признаках человеческого существа. Так, говоря о переходе от нарциссизма к аутизму, имеется ввиду так называемый истинный, «труппный» аутизм, характеризующийся достоверностью, искренностью и аутентичностью, которые проявляют себя в особом рода инфантильности или же, так сказать, «зрелой инфантильности». Подходящий пример такой инфантильности обнаруживается в анимации «Шрек», поскольку определенное варварство главного героя этого мультфильма не столько иронично или даже «познающе иронично», но в большей степени тепло, серьёзно и важно (хотя и важно по-детски). Среди других инфантильных практик стоит отметить ситуационистски-леттристскую практику организации текста в форме азбуки, алфавита, который актуализируется в диджимодерном контексте. Истинный аутизм, псевдоаутизм в определенном смысле становится способом справиться с трансом и амнезией псевдомодернизма и оставляет надежду на будущее. Так парадоксальным образом утраченная целостность восстанавливается посредством десоциализации и социопатии. В статье также проведены параллели между диджимодернизмом и спекулятивным реализмом, концептуализацией интерпассивности и аутомодернизмом. Подчеркивается, что персональная автономия и автоматика могут быть реализованы посредством девайсов как средств достижения продуктивного одиночества, которое следует отличать от отчуждения. В этом случае особенно важно широкое использование сенсорного опыта как способа коммуникации, в качестве примера которого могут быть рассмотрены творчество и модус существования *Хоуп Сандовал*. Это предполагает, что хай-тек / хай-тач подход наилучшим образом реализуется в DIY (англ. Do It Yourself – Сделай Сам) активности. Упомянутые соображения позволяют сделать вывод о том, что истинный аутизм является одним из наиболее актуальных постпостмодерных модусов субъективации.

Ключевые слова: диджимодернизм, псевдомодернизм, постпостмодерн, технологический реализм, нарциссизм, истинный аутизм.

Статья поступила в редакцию: 04.11.2019

Утверждена к печати: 20.12.2019

ЛОГІЧНІ МЕТОДИ ВИСНОВЛЕННЯ В ГУМАНІТАРНОМУ ПІЗНАННІ

Метою статті є з'ясування особливостей логічних методів отримання висновків щодо гуманітарних предметів. Завданням цього наукового дослідження є аналіз логічних парадигматичних аспектів гуманітарного знання, таких як відмінності у формуванні множин, логічних форм, висновків тощо. У роботі використовується набір логічних методів, таких як аналіз, синтез, абстрагування та узагальнення, неформальна логіка розуміння тощо. Наукова новизна дослідження полягає в тому, що логіка гуманітарного пізнання формується на основі логіки історичного пізнання, специфіка якої виявляється в особливому значенні одиничних множин, що отримують пряме та непряме значення, формують відповідні логічні зв'язки при висновленні. Під час дослідження було з'ясовано, що при отриманні висновків у гуманітарній царині формування типового індивіда є множинним. Його ідеальні якості переносяться на мережу без назви. У такий спосіб створюється цілісність гуманітарної тематики. При переході від частин до цілого відбувається «логічний стрибок», що також полягає в різниці між процедурами отримання висновку. Широко розповсюдженим є раціональне розуміння шляхом визначення цінності цілого. Водночас розуміння може бути сильним чи слабким. Можна стверджувати, що у гуманітарному пізнанні використовуються всі види умовиводів – дедукція, індукція і аналогія. Логіка гуманітарного пізнання є похідною від онтології та теорії практичних суджень. При отриманні висновків враховуються суб'єктивні значення життєвого досвіду, надаються логічні значення правди і неправди. В умовиводах дедуктивної і недедуктивних форм щодо гуманітарних предметів як підстави використовують судження про цінності. У результаті дослідження були отримані такі висновки. Логіка гуманітарних знань формується на основі історичної свідомості, спирається на онтологію та має ознаки логіки практичного мислення. При його формуванні доцільно використовувати теорію практичних суджень та висновків з урахуванням суб'єктивних цінностей життєвого досвіду, отримання логічних значень істини та неістинності. Умови дедуктивної та недедуктивної форми базуються на судженнях про значення. Логіка гуманітарних знань значною мірою є герменевтичною логікою, яка, зі свого боку, є логікою раціонального розуміння.

Ключові слова: логічні методи, логічні висновки, дедукція, індукція, аналогія, герменевтична логіка.

З середини XIX століття в західноєвропейській науці і філософії формується методологія історії, яка отримує статус науки. Дослідження з логіки історичного пізнання узагальнюють думку про те, що саме історія, яка досліджує час, на відміну від природознавства, що досліджує простір, є корінною наукою для всіх гуманітарних наук. Це узагальнення стало відправним пунктом у вирішенні проблеми розмежування методів наук про дух та методів наук про природу (В. Дільтей), де логіка постає чи не найважливішим інструментом і теоретичним підґрунтям цих методологій.

Актуальність дослідження полягає в тому, що проблема прояснення та визначення особливостей логічних форм та логічного інструментарію в гуманітарному пізнанні постає в новому світлі в сучасності, де штучний інтелект отримує можливість конкурувати з людським інтелектом. Людський інтелект, його логіка не тільки є оригіналом і інструментом створення штучного інтелекту та цифрової цивілізації, але й стає запорукою збереження людської свідомості, розумності, духовності, розвитку методології гуманітарної науки тощо.

Відмінність логіки гуманітарного пізнання зумовлена передусім особливістю роботи мислення, яке використовує специфічний інструментарій при форматуванні різних наукових предметів і організації пізнавального процесу. Серед багатьох новітніх підходів

і методів гуманітарних наук, розроблених у феноменології, екзистенціалізмі, філософії життя, структуралізмі, постмодернізмі та ін., необхідно також зазначити герменевтику, що посідає особливе місце завдяки своїй онтології та логіці. Тому актуальним щодо гуманітарного пізнання є дослідження особливостей логіки розуміння та інтерпретації.

Метою статті є з'ясування особливостей логічних методів отримання висновків щодо гуманітарних предметів. Завданням даного наукового дослідження є аналіз логіко-парадигмальних аспектів гуманітарного пізнання, таких як відмінності у формуванні множин, логічних форм і висновків тощо.

Говорячи про *ступінь розробки даної проблематики*, слід зазначити, що одним з головних джерел логіки розуміння є теорія висловлювань Аристотеля [Аристотель, 1978]. Пізніше вчення про герменевтичну логіку почав розвивати Х. Вольф, потім Й. Хладеніус, Ф. Шлейєрмахер, В. Дільтей [Дильтей, 1988], Г. Ліпс, О. Больнов [Bollnow, 1983], Г.-Г. Гадамер, Г. Шпет [Шпет, 1916] та ін. Історію логіки гуманітарного пізнання та герменевтичної логіки у філософській герменевтиці досліджено також у працях таких дослідників, як С. Б. Кримський [Крымский, 1965], А. Т. Ішмуратов [Ишмуратов, 1982], В. Г. Кузнецов [Кузнецов, 1991], А. А. Івін [Ивин, 1997], О. М. Юркевич [Юркевич, 2018]. Сучасні дослідження в царині логіки гуманітарного пізнання сформувавши гуманітарний предмет, взятий у його онтологічних контекстах. Подальші логічні завдання пов'язані з визначенням особливостей отримання висновків.

Логіка історичного пізнання базується на життєвому досвіді людей (не істориків), що стає підставою у доведенні. Досвід людини є досвідом свідка, що дійсно щось пережив і це «щось» вважається істинним історичним фактом. Онтологічна істинність є підставою для створення логічних форм і логічно істинних висновків. Такий підхід базується на довірі до людського досвіду. Отже, якщо в умовиводі є висхідний істинний засновок, а другий засновок є висловлюванням, що виражає факт, в який вірить свідок, то висновок буде імовірним.

Й. Хладеніус всі істини поділяв на загальні та історичні. Історична вірогідність також відрізняється від вірогідності в її загальнонауковому значенні. Історична вірогідність набуває побутового значення, що пов'язано з повсякденним досвідом. Вірогідність у повсякденному житті – це: 1) будь-яке пізнання, отримане за допомогою органів почуттів; 2) досвідне пізнання; 3) інформація, отримана з повідомлень інших осіб; 4) чужий досвід. Отже, вірогідність – це фактична істинність, що отримує правильну логічну форму.

В умовиводах про гуманітарний предмет висновки отримують шляхом переносу якостей прикладів (взірця, *exempla*) на обсяг безіменної множини (*loci communes*).

Логічні форми, у яких нам даний історичний предмет як факт, таким же чином, як у традиційній логіці, отримують загальне значення. Однак відмінність історико-логічної форми полягає в тому, що загальне значення буде не абстрактно загальним, а *емпірично загальним*. Це означає, що «вони можуть бути приписані “усім S” і “будь-якому S”, але не “S взагалі”, не будь-чому ідеально можливому, але тому, що зустрічається у дійсності» [Шпет, 1916, с. 10]. Значення такого роду є умовним, а висновки – імовірними.

У сучасній логіці є розробки логіки розуміння як окремого логічного знання на основі філософської герменевтики. Зокрема, ця логіка використовує та розвиває модальність оцінки (аксіологічну модальність). Так, А. А. Івін досліджує раціональне розуміння на основі логіки практичних міркувань [Ивин, 1997].

Окрім раціональної форми розуміння є інші, такі як інтуїтивне схоплювання або симпатичне (чуттєве) розуміння, але вони не досліджуються логіками як «непрозорі» стани або такі, що формалізуються лише частково, не достатньо. Отже, герменевтична логіка не покриває весь обсяг герменевтичного відношення, всіх можливостей розуміння. Герменевтична логіка досліджує результат розуміння, яке отримало форму вираження, може бути усвідомлене раціональним способом.

Специфіка логіки розуміння розглядається також у співвідношенні розуміння і пояснення. Висхідною тезою є твердження щодо подібності логічних структур пояснення і

раціонального розуміння. «Відмінність між поясненням і розумінням полягає не в їхній побудові, а в характері, або модусі прийнятих засновків» [Ивин, 1997, с. 235].

Як пояснення, так і розуміння поділяють на сильне та слабе. *Сильне розуміння* постає як «підведення явища, що підлягає розумінню, під відому загальну оцінку» [Ивин, 1997, с. 234] та має дедуктивну форму побудови.

Індукція як метод наукового пізнання була визнана тільки у XVII сторіччі після виходу в світ логічної праці Ф. Бекона «Новий органон». Історія розвитку індуктивного методу пов'язана з історичною наукою, історичним предметом, специфіка якого була виправдана за допомогою індукції. Сьогодні історичну індукцію можна вважати загальногуманітарним методом отримання висновків, що свідчать про розуміння. Такі висновки характерні для власне історичної науки, психології, літературознавства, філософії, правознавства тощо. Зокрема, і в юридичній герменевтиці у питаннях тлумачення при правозастосуванні одним зі способів отримання висновку є історична індукція. Індуктивний висновок використовується як при розумінні об'єктивної, так і суб'єктивної історії, у якій формуються сенси. Так, систематизація об'єктів юридичного значення є подібною до логіки об'єктивної історії, а процедура судочинства передбачає використання логіки суб'єктивної історії. Висновки, що є результатом розуміння, формуються в життєвих контекстах.

Суб'єктивні переживання не оцінюються за допомогою логічних значень істинності або хибності, але вони набувають значень *правди* і *неправди*. Логіка розуміння індивідуального життя має форму індуктивного умовиводу і спрямована на узагальнення в системі життєвих цінностей, цілісного сенсу життя. Індуктивний висновок отримується на підставі надання сенсу окремим переживанням як фактам суб'єктивного досвіду, які співвідносяться при їх оцінці за аналогією та стають підставою для висновку, що надає цілісне розуміння внутрішнього світу людини. У Й. Хладеніуса та В. Дільтея індукція оснований на співвідношенні частини й цілого, а не роду і виду. При переході від частин до цілого відбувається так званий «мереологічний стрибок». Цей «мереологічний стрибок» відбувається як нелінійний перехід від засновків до висновку, він обумовлений неврахованим ірраціональним характером несвідомого, що було визначено Дільтеєм як «людський залишок», що впливає на весь хід історії духу. Ймовірний характер висновку обумовлений суб'єктивною вірогідністю індивідуального досвіду.

Герменевтична логіка телеологічно обумовлена ідеєю цілого, яка в практичних міркуваннях виражена за допомогою загальнозначущих ціннісних висловлювань. У сучасних логічних теоріях герменевтична логіка пов'язана також з логікою практичного висновку, логікою абсолютних оцінок і причинності. Отже, герменевтична логіка є специфічною онтологією, що відрізняється від логіки абстрактного мислення. Те, що в абстрактному мисленні є несумісним, може знайти своє виправдання в онто-логічному сенсі. У мереологічному аспекті герменевтичної логіки часто не відбувається абстрагування відносно образу й характеристик конкретних предметів дійсності. Формування логіки гуманітарного предмету в логічних дослідженнях поширює можливості логічної методології, технік логічного аналізу тощо.

Слабкий тип розуміння оснований на каузальному твердженні та побудований індуктивно. Цей тип розуміння називають цільовим (або ж телеологічним, мотиваційним) [Ивин, 1997].

Така ж сама форма побудови може бути і в процедурах пояснення. Але відмінність полягає в тому, що розуміння у власному сенсі слова є успішним результатом зустрічі людської свідомості з певною інформацією, тоді як процес розуміння з часів Л. Вітгенштайна називався «виправданням». Виправдання, на відміну від пояснення, здійснюється не шляхом застосування критеріїв логічної істини, а шляхом підведення конкретних умов під цінність.

Дослідження логіки розуміння в аспекті практичних суджень дає можливість вийти за межі стійких стереотипів про те, що герменевтика займається виключно текстами.

А. А. Івін виділяє три різновиди розуміння: розуміння поведінки, розуміння природи та розуміння мовних виразів. Водночас цей поділ на різновиди розуміння здійснюється не на основі переносного значення тексту, що створюється шляхом розширення за аналогією на будь-яку реальність (звідси, зокрема, такі метафори як «книга природи» або «мова почуттів»), а виходячи з особливостей кожної з цих сфер.

Ще одним уточненням є відмінність пояснення та розуміння у природознавчих і гуманітарних науках. Оскільки розуміння неможливе без передрозуміння (Г.-Г. Гадамер), то воно завжди має передумову. Відмінність наукового розуміння від буденного, а розуміння у природознавстві від гуманітарного розуміння полягає у характері передумов. Передумови наукового (раціонального) типу розуміння складаються з засвоєних наукових знань, а передумовами буденного розуміння можуть бути стереотипи, що містять хибні судження (наприклад, забобони), або судження здорового глузду (практичні судження), або судження змішаного типу, що містять як істинну, так і хибну інформацію. Зі свого боку наукове розуміння поділяється на розуміння природознавче та гуманітарне. Відмінність між ними оснований також на змісті інформації передумови: або це знання, що основане на критерії істинності, або на критерії цінності.

У практичних судженнях «передумовою розуміння внутрішнього життя індивіда є не тільки існування *взірців* для його оцінки, але й наявність *певних стандартів* прояву цього життя зовні, у фізичній, доступній для сприйняття дії. Отже, *розуміння можна визначити як оцінку на основі деякого взірця, стандарту або правила*» [Івін, 1997, с. 247].

Розуміння постає у формі практичних суджень при розумінні *поведінки*. Розуміння поведінки основане на відтворенні зв'язку між мотивом і вчинком. Встановлення такого зв'язку дозволить помістити мотивацію і вчинок у єдине ціннісне середовище і таким чином усвідомити сенс людської поведінки в конкретній ситуації (цільове розуміння). Логічна ж форма елементарного акту цільового розуміння вчинку є *практичним силлогізмом*. Зазначимо також, що при створенні комбінованої теоретичної моделі логіки практичного висновку необхідно об'єднувати логіку абсолютних оцінок та логіку причинності.

Специфіка *розуміння мовних виразів* полягає в подоланні дистанції між значенням і уявленням. Зразком в даному випадку є індивідуальне уявлення людини, що формується на базі життєвого досвіду. Тому розуміння мовних виразів може бути різним у різних людей. Уявлення індивіда є його особистою цінністю, оскільки людина дуже цінує свої особисті переживання. Такі суб'єктивні цінності є для людини зразками, щодо яких висловлюється новий мовний вираз. Якість розуміння мовних виразів залежить від подібності життєвого досвіду людей.

Аналогія отримала статус наукового методу тільки в ХХ сторіччі. Аналогія основана на подібності предметів. Однак не будь-яка подібність може бути аналогією. У логіці аналогія визначається як умовивід, в якому на основі подібності предметів у певних ознаках можна отримати висновок щодо подібності цих предметів у інших ознаках. Тобто це є умовивід від часткового до часткового або від одиничного до одиничного. Аналогія дає імовірні висновки. «Слабкість» імовірних висновків пов'язується з їхньою сумнівністю, тому аналогія в традиційному розумінні завжди «поступалася» дедукції.

Гуманітарний характер предмету пізнання визначається також за ознакою антропоморфності, для її утворення використовується аналогія з людським організмом та іншими характеристиками людини. Причому утворений антропоморфним чином предмет може бути істотно не гуманітарним. Наприклад, у XVII столітті було створено поняття «водна артерія», в основі якого – аналогія властивостей водної системи з кровоносною. У той період багато природних явищ пізнавали за допомогою аналогії і це давало добрі результати.

Але найбільше значення аналогія набула при створенні та дослідженні гуманітарних предметів. Аналогія широко використовується в історії: відомий вираз «все нове – це добре забуте старе» передає повторюваність історичних форм, на чому основана й можливість передбачення їх виникнення на новому етапі історії. Аналогія

широко використовується в художній творчості та літературознавстві, у порівняльній лінгвістиці тощо. У психоаналізі поняття «трансфер» у своєму змісті містить аналогію з батьком або матір'ю для клієнта, поняття про комплекси Едіпа та Електри також побудовані за аналогією. У праві використовуються аналогія закону і аналогія права, аналогічно побудоване поняття про прецедент, а прецедентне судочинство основане також на аналогії.

У гуманітарному пізнанні аналогія часто супроводжується образним уявленням предмета, «чистота» сприйняття якого пов'язана з адекватністю чуттєвого відношення. Емоційність сприйняття гуманітарного предмета є підставою для встановлення цінності, досягнення духовного рівня узагальнення та гуманітарної аналітики.

Отже, у гуманітарному пізнанні використовуються всі види умовиводів – дедукція, індукція і аналогія. Логіка гуманітарного пізнання є похідною від онтології та теорії практичних суджень. При отриманні висновків враховуються суб'єктивні значення життєвого досвіду, надаються логічні значення правди і неправди. В умовиводах дедуктивної і недедуктивних форм щодо гуманітарних предметів як підстави використовують судження про цінності.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Аристотель. Об истолковании / пер. с древнегреч. М. И. Иткина. *Сочинения: в 4-х т.; т. 2.* М.: Мысль, 1976. С. 97–116.
- Дильтей В. Наброски и критика исторического разума / пер. с нем. А. П. Огурцов. *Вопросы философии.* 1988. № 4. С. 135–152.
- Доказательство и понимание: сб. науч. трудов / отв. ред. М. В. Попович. К.: Наукова думка, 1986. 312 с.
- Ивин А. А. Основы теории аргументации. М.: Владос, 1997. 351 с.
- Ишмуратов А. Т. Понимание и дедукция. *Понимание как логико-гносеологическая проблема: сб. науч. трудов / отв. ред. М. В. Попович.* К.: Наукова думка, 1982. С. 250–258.
- Крымский С. Б. Интерпретация как логическая операция. *Вопросы философии.* 1965. № 11. С. 47–56.
- Кузнецов В. Г. Герменевтика и гуманитарное познание. М.: Изд-во МГУ, 1991. 192 с.
- Попович М. В. Понимание как логико-гносеологическая проблема. *Понимание как логико-гносеологическая проблема: сб. науч. трудов / отв. ред. М. В. Попович.* К.: Наукова думка, 1982. С. 5–23.
- Роди Ф. Герменевтическая логика в феноменологической ретроспективе: <...> Густав Шпет / пер. с нем. И. Чубарова. *Логос.* 1996. № 7. С. 41–46.
- Шпет Г. Г. История как проблема логики. Критические и методологические исследования. М.: Тип. А. И. Мамонтова, 1916. 473 с.
- Юркевич О. М. Герменевтична логіка: монографія. Latvia: Lambert Academic Publishing, 2018. 93 с.
- Bollnow O. F. Studien zur Hermeneutik. Band 2. Zur hermeneutischen Logik von Georg Misch und Hans Lipps. München: Verlag Karl Alber Freiburg, 1983. 295 s.

Юркевич Олена Миколаївна

доктор філософських наук, професор кафедри філософії
Національний юридичний університет імені Ярослава Мудрого
вул. Пушкінська, 77, Харків, 61024
e-mail: olenayurkevych@ukr.net
ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-4023-4624>

Стаття надійшла до редакції: 19.06.2019

Схвалено до друку: 30.08.2019

ЛОГИЧЕСКИЕ МЕТОДЫ ВЫСКАЗЫВАНИЯ В ГУМАНИТАРНОМ ПОЗНАНИИ

Юркевич Елена Николаевна

доктор философских наук, профессор кафедры философии
Национальный юридический университет имени Ярослава Мудрого
ул. Пушкинская, 77, Харьков, 61024
e-mail: olenayurkevych@ukr.net
ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-4023-4624>

Цель данной статьи – выяснение особенностей логических методов выведения относительно гуманитарных предметов. В работе используется комплекс логических методов, таких как анализ, синтез, абстрагирование и обобщение, неформальная логика понимания и др. Научная новизна исследования заключается в том, что логика гуманитарного познания формируется на основе логики исторического познания, специфика которой выявляется в особенном значении единичных множеств, которые получают прямое и не прямое значения, а также формируют соответствующие логические связи при выведении. В результате исследования было установлено, что логика гуманитарного познания является производной от онтологии и теории практических суждений и выводов с учётом субъективных значений жизненного опыта, получения логических значений правды и неправды. Умозаключения дедуктивной и недедуктивной форм в качестве основания используют суждения о ценностях.

Ключевые слова: логические методы, логические выводы, дедукция, индукция, аналогия, герменевтическая логика.

Статья поступила в редакцию: 19.06.2019

Утверждена к печати: 30.08.2019

LOGIC METHODS OF EXPRESSION IN HUMANITARIAN KNOWLEDGE

Yurkevych Olena M.

D.Sc. in Philosophy, Professor of the Department of Philosophy
Yaroslav Mudryi National Law University
77, Pushkinskaya str., 61024, Kharkiv, Ukraine
e-mail: olenayurkevych@ukr.net
ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-4023-4624>

ABSTRACT

Purpose: finding out the features of logical methods for obtaining conclusions on humanitarian subjects. The task of this scientific research is to analyze the logical paradigmatic aspects of humanitarian knowledge, such as the differences in the formation of sets, logical forms and conclusions, and so on. *Methods:* a set of logical methods such as analysis, synthesis, abstraction and generalization, informal logic of understanding, etc. *Scientific novelty:* the logic of humanitarian knowledge is formed on the basis of the logic of historical knowledge, the specificity of which is manifested in the special meaning of individual sets that receive direct and indirect meaning, form the corresponding logical connections in obtaining conclusions. When obtaining conclusions on humanitarian subjects, the formation of an exemplary individual is a plurality. Its ideal qualities are transferred to an unnamed set. Thus, the integrity of the humanitarian subject is created. In the transition from parts to the whole there is a “logical jump”, which is also the difference in the procedure for obtaining a conclusion. Widely used rational understanding by identifying the value of the whole. Understanding can be strong or weak. The difference in the logic of humanitarian knowledge is primarily due to the peculiarity of the work of human thinking, which uses specific tools in formatting various scientific disciplines and organizing the cognitive process. Among the many new approaches and methods of the humanities developed in phenomenology, existentialism, philosophy of life, structuralism, postmodernism, etc., hermeneutics should be noted. It is hermeneutics that occupies a special place in humanitarian knowledge due to its ontology and logic. *Conclusions:* the logic of humanitarian knowledge is formed on the basis of historical consciousness, relies on ontology and has signs of the logic of practical thinking. In its formation, it is advisable to use the theory of practical

judgments and conclusions, taking into account subjective values of life experience, obtaining the logical values of truth and falsehood. The terms of deductive and non-deductive forms are based on judgments about values. The logic of humanitarian knowledge to a large extent is hermeneutical logic, which, in turn, is the logic of rational understanding.

Keywords: logical methods, logical conclusions, deduction, induction, analogy, hermeneutical logic.

REFERENCES

- Aristotle. (1976). On Interpretation. (M. I. Itkin, Trans.). In Aristotle, *The Collected Writings in 4 Volumes* (Vol. 2, pp. 97–116). Moscow: Mysl. (In Russian).
- Bollnow, O. F. (1983). *Studien zur Hermeneutik* (Band 2: Zur hermeneutischen Logik von Georg Misch und Hans Lipps). München: Verlag Karl Alber Freiburg. (In German).
- Dilthey, V. (1988). Sketches and Critics of Historical Reason. (A. P. Ogurtsov, Trans.). *Voprosy Filosofii – Philosophy Issues*, 4, 135–152. (In Russian).
- Popovich, M. V. (Ed.). (1986). *Proof and Understanding: Collection of Scientific Papers*. Kyiv: Naukova Dumka. (In Russian).
- Ivin, A. A. (1997). *Fundamentals of the Theory of Argumentation*. Moscow: Vlados. (In Russian).
- Ishmuratov, A. T. (1982). Understanding and Deduction. In M. V. Popovich (Ed.), *Understanding as a Logical-Epistemological Problem: Collection of Scientific Papers* (pp. 250–258). Kyiv: Naukova Dumka. (In Russian).
- Krymsky, S. B. (1965). Interpretation as a Logical Operation. *Voprosy Filosofii – Philosophy Issues*, 11, 47–56. (In Russian).
- Kuznetsov, V. G. (1991). *Hermeneutics and Humanitarian Knowledge*. Moscow: Publishing House of Moscow State University. (In Russian).
- Popovich, M. V. (1982). Understanding as a Logical-Epistemological Problem. In M. V. Popovich (Ed.), *Understanding as a Logical-Epistemological Problem: Collection of Scientific Papers* (pp. 5–23). Kyiv: Naukova Dumka. (In Russian).
- Rodi, F. (1996). Hermeneutic Logic in the Phenomenological Perspective: <...> Gustav Shpet. (I. Chubarov, Trans.). *Logos*, 7, 41–46. (In Russian).
- Shpet, G. G. (1916). *History as a Problem of Logic. Critical and Methodological Research*. Moscow: A. I. Mamontov's Publishing House. (In Russian).
- Yurkevich, O. M. (2018). *Hermeneutical Logic: Monograph*. Latvia: Lambert Academic Publishing. (In Ukrainian).

Article arrived: 19.06.2019

Accepted: 30.08.2019

УДК 1.141.2

DOI: 10.26565/2226-0994-2019-61-3

Валентина Рожковська

ПРОБЛЕМА РЕАЛЬНОСТІ В ТЕКСТАХ НІЛЬСА БОРА

У статті йдеться про нове розуміння реальності, сформоване в ХХ столітті. Оскільки ключовою фігурою в цих змінах став датський фізик Нільс Бор, ми звертаємося до його ранніх і пізніх статей з метою проаналізувати вживання ним терміна «реальність» (reality). За допомогою аналізу відповідних термінів показано, що у своїх ранніх статтях Нільс Бор описує відкриття, які не узгоджуються зі старими уявленнями у фізиці, і саме ці питання в подальшому призведуть до формування нового розуміння реальності. У статті ми також вказуємо, як часто і в яких контекстах вживається термін «reality». Далі, у більш пізніх статтях Нільса Бора ми виявляємо, що термін «reality» зустрічається частіше, ніж в його ранніх роботах (на момент написання ранніх робіт ще не була сформульована копенгагенська інтерпретація квантової теорії). За допомогою аналізу вживання певних термінів ми показуємо, як зсуваються акценти в ранніх і пізніх статтях Нільса Бора. Протягом багатьох років датський фізик прагне уточнити та вдосконалити квантову теорію. Ми, отже, аналізуємо вживання терміна «reality» також і в пізніх статтях Нільса Бора, що допомагає нам встановити, що в деяких пізніх статтях проблематика реальності виходить для нього за рамки суто фізики. Цей аналіз показує, як відкриття Нільса Бора в області природи об'єктів мікросвіту приводять його до питань про природу самої реальності. Те, як відкриття в мікросвіті впливають на нове уявлення реальності, найкраще простежується в полеміці з іншими фізиками. Як найбільш яскравий приклад ми взяли статтю «Дискусії з Айнштайном про проблеми теорії пізнання в атомній фізиці». У ній Бор описує специфічну поведінку мікрооб'єктів і особливості фізичних експериментів, а також відстоює ідею про те, що необхідним є введення принципово нового (також і в онтологічному плані) розуміння фізичних процесів. Аналіз термінів показує, що сама реальність, з погляду Бора, є такою, як її описує квантова механіка. Ми прагнемо показати еволюцію поглядів Бора в контексті того, як вони вплинули на перегляд засад всієї фізики та на людські уявлення про світ загалом. Ми робимо висновок, що відкриття стаціонарних станів у атома – це перший крок до переосмислення питань філософського характеру.

Ключові слова: реальність, квантова теорія, атом, картина світу.

Відкриття квантової механіки у ХХ столітті призвело до перегляду цілої низки установок, зокрема й філософського характеру. Великий датський фізик Нільс Бор займався не тільки розробкою цієї нової області науки: його цікавила також і відповідь на питання про те, як вона узгоджується з панівною науковою теорією. Він та його колеги створили концепцію, яку згодом назвуть «копенгагенською інтерпретацією квантової теорії». На початку свого наукового шляху Бор займався переважно не настільки глобальними питаннями, його увага була зосереджена на проблемі природи атома. Саме тоді він зробив ряд відкриттів, які змусили його згодом переосмислити всю фізику. З найбільшою повнотою філософська сторона його пошуків представлена в полеміці з А. Айнштайном, яка тривала протягом усього життя Бора. Навіть після того, як квантова механіка знайшла своє підтвердження у вигляді атомної бомби, ці два великих фізики не припиняли суперечки про сенс принципово нової фізичної теорії. У цій статті ми прагнемо представити на прикладі вживання Нільсом Бором поняття «reality» поступові зміни його поглядів на природу фізичної реальності як такої. Ми спробуємо показати, як відбувався в роботах датського фізика перехід від чисто фізичних питань до питань про природу реальності, що мають філософський характер.

© Рожковська В. М., 2019.



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License 4.0.

Мета статті: розкрити розуміння реальності Нільсом Бором на основі вживання терміна «реальність» (і однокореневих до нього слів) у його роботах. У зв'язку з цим нашим завданням є провести аналіз використання даного терміну в текстах датського вченого.

Стосовно ступеня розробки даної проблематики слід зауважити, що література, присвячена Бору, зосереджена переважно на проблемах фізики. У цьому відношенні особливий інтерес представляють статті радянських дослідників та їхній інтерес до вчення Нільса Бора. Радянські дослідники змушені були розглядати теорію датського фізика насамперед з філософських позицій через відмінності в ідеологічних підходах. У Радянському Союзі не могли прийняти квантову теорію в повному обсязі, оскільки низка її вихідних установок не відповідала марксистсько-ленінській картині світу. Тому автори, які жили в СРСР, були особливо чутливими саме до філософських підстав квантової механіки і насамперед до питання про те, якою є природа матеріального світу. Прикладом такого підходу можуть слугувати стаття А. І. Верховзіна «Інтерпретація квантової механіки», стаття Ю. І. Мірошникова «А. Айнштайн і Нільс Бор: два романтики в пошуках втраченої єдності фізичного знання», стаття А. Б. Макарова «Принцип додатковості Н. Бора і проблема його статусу», стаття А. А. Печенкіна «Обґрунтування наукової теорії» та інші.

Зокрема в роботі Ю. І. Мірошникова автор пише про те, що ми маємо справу з переосмисленням поняття «реальність» (відзначимо, що Ю. І. Мірошников є філософом). У статті «А. Айнштайн і Нільс Бор: два романтики в пошуках втраченого єдності фізичного знання» він пише: «Недоступність широкому загалу нового розуміння фізичної реальності полягала не тільки в складному математичному апараті, без якого тепер не можна було кроку ступити у фізиці, але й у висунутих Айнштайном і Бором принципах, свідомо протиставлюваних здоровому глузду й повсякденному досвіду людей» [Мірошников, 2011, с. 202]. Звернемо увагу, що незважаючи на принципову полеміку, автор позначив цих двох дослідників як людей, які вводять нове розуміння реальності.

У рамках даної роботи нас насамперед цікавить проблема розуміння фізичної реальності. Але щоб наблизитися до неї, ми будемо виходити не з загальних положень, а обмежимося аналізом вживання цього терміна Нільсом Бором у його працях. Не маючи можливості проаналізувати абсолютно всі роботи Бора, ми виберемо лише деякі, які видаються нам найбільш показовими. Це дві статті раннього періоду: «Atomic Structure» («Структура атома», 1921 рік) і «Theory of Spectra and Atomic Constitution» («Теорія спектрів і будова атома», 1922 рік), а також «Discussion with Einstein on Epistemological Problems in Atomic Physics» («Дискусії з Айнштайном про проблеми теорії пізнання в атомній фізиці», 1949 рік). Відзначимо, що для розуміння ідей Бора цікавою також є збірка робіт, написаних з 1958 по 1962 рр. «Atomic Physics and Human Knowledge» («Атомна фізика і людське пізнання»), але іменник «реальність» (reality) у ній не зустрічається.

Щоб прояснити питання про те, як розвивалися погляди датського фізика, почнемо з аналізу ранньої роботи «Структура атома» («Atomic Structure») 1921 року. У статті вживається іменник «реальність» (reality) два рази і прикметник «реальний» (real) – один. Ми знаходимо все три вживання на самому початку статті. «Структура атома» – невелика за обсягом робота, написана до того, як квантова теорія була повністю сформульована. Проте на той час науковий світ знав про розробки Бора в області природи атома. Уже з 1912 року датський фізик, спираючись на експериментальний доробок Е. Резерфорда, працював над статтею, опублікованою в трьох частинах у «Philosophical Magazine» [Мур, 1969, с. 89]. З цього моменту вчені розділилися на прихильників поглядів Бора і його супротивників.

Згадана нами стаття «Структура атома» є відповіддю на лист Кемпбелла в журналі «Nature» [Campbell, 1921, pp. 104–107]. Стаття має полемічний характер, оскільки Кемпбелл не погоджувався з ідеями датського фізика щодо питання будови атома. Наведемо один фрагмент: «Dr. Campbell puts forward the interesting suggestion that the apparent inconsistency under consideration may not be real, but rather appear as a consequence of the formal character

of the principles of quantum theory, which might involve that the pictures of atomic constitution used in explanations of different aspect, and nevertheless refer to the same reality» [Bohr, 1921]. Для аналізу дамо наш переклад фрагмента: «Д-р Кемпбелл висуває цікаве припущення, що явна невідповідність, яка розглядається, може не бути реальною, а радше є наслідком формального характеру принципів квантової теорії, яка може включати в себе те, що картини атомної будови, які використовуються в поясненнях різних аспектів, відносяться, втім, до однієї і тієї ж реальності»¹. З аналізу цих слів ми можемо отримати лише непряме уявлення про думки самого Бора, тому що в них наведені аргументи його опонента.

Проаналізуємо цей уривок. За словами Кемпбелла, квантова механіка містить певну «невідповідність» (або ж «неспроможність» у перекладі А. М. Френка). Йдеться про концепцію поведінки атома відповідно до моделі, створеної Нільсом Бором. Згідно з цією моделлю, у атома існують так звані «стаціонарні стани»: коли електрони перебувають у стаціонарних станах, їхню поведінку можна описати законами класичної фізики. Бор припустив, що в цьому стані електрон не випромінює і не поглинає енергію (що не вкладається в розуміння класичної фізики). Перехід електронів з однієї орбіти на іншу (тобто з одного стаціонарного стану в інший) має бути описаний за законами квантової механіки. Бора цікавило питання про те, чому електрони не падають на атомне ядро. Запропонована модель дає відповідь на це питання. А також вона привела датського фізика до висунення нового принципу в науці, зокрема, принципу відповідності. Цей принцип дозволяє поєднувати (а не протиставляти) закони класичної та некласичної фізики в одній моделі. Дві системи доповнюють одна одну і дозволяють описувати атом (реальність) більш точно й повно. Висловлюючись словами Бора, принцип відповідності «встановлює внутрішній зв'язок між характером руху в стаціонарних станах атомної системи і можливістю переходу між двома такими станами; цим він створює основу для теоретичного розгляду процесу, який має місце при утворенні та перебудові атома» [Бор, 1970, с. 288].

З погляду опонента Бора, Кемпбелла, подібна «невідповідність» (тобто опис того самого об'єкта в двох системах) – це результат формального характеру самої квантової теорії. Тобто це дві різні мови опису, але не більше того. Кемпбелл стверджує, що не сама реальність (або природа атома) змушує нас описувати її в двох системах. Бор, як зрозуміло з усієї статті, не згоден з цією тезою. З його слів зрозуміло: для Бора – сама природа атома обумовлює таку модель, яку запропонував датський фізик.

Ще один фрагмент, у якому присутній термін «реальність» підтверджує нашу думку: «But, on the other hand, the fact that it has been possible to establish an intimate connection between the spectrum emitted by an atomic system – deduced according to the quantum theory on the assumption of a certain type of motion of the particles of the atom – and the constitution of the radiation, which, according to the theory of electromagnetism, would result from the same type of motion, appears to me to afford an argument in favour of the reality of the assumptions of the spectral theory of a kind scarcely compatible with Dr. Campbell's suggestions»² [Bohr, 1921]. Варто звернути увагу на вказівку на квантову теорію в одному

¹ Також наведемо російськомовний переклад А. М. Френка: «Кэмпбелл выдвигает интересную мысль, что рассматриваемая кажущаяся несостоятельность в действительности не имеет места, что она является следствием формального характера принципов квантовой теории; это может создать ложное представление, будто картины строения атома, использованные при объяснении различных явлений, могут иметь совершенно различный аспект и тем не менее относится к той же действительности» [Бор, 1970, с. 285]. Відзначимо, що перекладач використовує для «reality» слово «дійсність», а не «реальність», мабуть, не розрізняючи їх у цьому контексті.

² «Але, з іншого боку, той факт, що з'явилася можливість встановити тісний зв'язок між спектром випромінювання атомної системи – що встановлюється, відповідно до квантової теорії, з припущення про певний тип руху частинок в атомі – і структурою випромінювання, яка, згідно зі звичайною електромагнітною теорією, є результатом руху того ж типу, мені видається аргументом на користь реальності припущень теорії спектрів, навряд чи сумісної з припущеннями Кемпбелла» [Бор, 1970, с. 285–286].

випадку і на «звичайну електродинамічну» – в іншому. Ми бачимо застосування принципу відповідності на практиці. Те, що Кемпбелл назвав «неспроможністю»/«невідповідністю», Бор вважає коректним описом реальності. У цьому уривку йдеться про взаємодію двох систем. Спектр випромінювання описується в рамках квантової теорії, а структура випромінювання – у рамках електромагнітної теорії. Результатом останньої є «рух того ж типу». Експерименти підтверджують коректність обчислень Бора. Теорія спектрів відкриває Бору стан справ (реальність), який не можна пояснити, використовуючи тільки класичну фізику. Надалі ж вчений мовою фізики пояснює читачеві, що його підхід є виправданим. Центральна проблема – це проблема спектрів. Бор стверджує, що в подальшому саме це питання допоможе в розвитку його ідей для пояснення інших властивостей елементів. Хоча Н. Бор у даній статті вживає поняття «реальність» всього двічі, можна майже з упевненістю зробити висновок, що він розуміє під ним природу атома, інакше кажучи, уявляє атом таким, яким він є в своїх діях. У цьому сенсі значення терміна «reality» залишається у Бора фізичним: реальність – це об'єктивні властивості зовнішнього для спостерігача фізичного світу.

Це розуміння реальності цілком відповідає традиційному, яке існує ще з часів Канта і переважало в науці ХІХ століття. Проблема, однак, полягала в тому, що атом не може бути предметом безпосереднього спостереження. Його природа і його поведінка можуть стати предметом дослідження лише опосередковано – через інші явища й прилади (наприклад, камеру Вільсона). На думку творців квантової механіки, і насамперед самого Бора, такий стан справ вимагає іншої методологічної установки: ми не в праві приписувати (домислювати) атому поведінку, подібну до поведінки речей у зовнішньому світі, що спостерігається нами, натомість нам слід фіксувати феномени, доступні для нашого спостереження (наприклад, спектри), і давати їм інтерпретацію (якою б дивною вона не здавалася), виходячи тільки з них самих. Не можна довільно відбирати одні феномени і відкидати інші, «підганяючи» висновки під наявні у нас уявлення. Подібна установка вела до парадоксальних висновків щодо природи атомів і електронів, які не узгоджуються з уявленнями про поведінку матеріальних тіл в класичній механіці, але Бор наполягав на принципах точності фіксації та інтерпретації, що поступово, але неухильно вело його до усвідомлення особливої реальності об'єктів мікросвіту, а отже й до нового розуміння реальності світу загалом (про що він спочатку навіть не ставив питання).

Підтвердженням важливості проблеми спектрів для розуміння природи атома є стаття «Теорія спектрів і будова атомів», написана роком пізніше, у 1922-му. Вже з назви стає зрозуміло, що можливість осягнення того, як влаштований атом, лежить у тлумаченні даних, представлених спектральним аналізом. Загалом же основні думки статті розвивають логіку попередньої. Як і «Будова атома», ця робота стосується виключно проблеми природи атома. Стаття поділена на кілька нарисів. На початку першого нариса Нільс Бор стверджує, що класична електромагнітна теорія не дає можливості пояснити закон температурного випромінювання атомів. Для цього йому необхідно інше пояснення.

Як стало зрозуміло з попередньої статті, Бор вважає за можливе використовувати електромагнітну теорію при описі атома, але обмежує сферу її застосування. У цій роботі він вказує, що вона не все пояснює або, інакше кажучи, не охоплює всю реальність. Бор вказує, що електромагнітна теорія коректна при використанні коливань довгих хвиль. При дослідженні малих хвиль результати суперечать експерименту. З цього Бор робить висновок: «We are therefore compelled to assume, that the classical electrodynamics does not agree with reality, or expressed more carefully, that it can not be employed in calculating the absorption and emission of radiation by atoms»³ [Bohr, 1922, p. 6]. Вчений вже вказував у попередній статті, що електромагнітна теорія може бути застосована до атома, коли той перебуває в стаціонарному стані. При переході електрона з однієї орбіти на іншу

³ «Тому ми повинні припустити, що класична електродинаміка не узгоджується з реальністю, або висловлюючись більш обережно, що вона не може бути використана при розрахунку поглинання і випускання випромінювання атомами» (переклад наш. – В. Р.).

Нільс Бор прагне шукати пояснення іншого роду. Для нього надзвичайно важливо довести наявність у атома цих самих особливих стаціонарних станів. Як ми бачимо, саме вони дозволяють говорити Бору про «нову» реальність, яка протистоїть або не відповідає наявній теорії.

В іншому уривку ми знаходимо, що він описує процес іонізації та доводить, що іонізація виникла в результаті фотоелектричного випромінювання. Бор робить висновок: «These experiments provide a direct and independent proof of the reality of the distinctive stationary states, whose existence we were led to infer from the series spectra»⁴ [Bohr, 1922, p. 35]. Звернемо увагу, що в цьому фрагменті питання про реальність також пов'язане з питанням про теорію спектрів. Це підтверджує нашу тезу про те, що відкриття Бором стаціонарних станів у атома дає йому можливість говорити про інший, «новий» рівень реальності. Інакше кажучи, Бор виявляє поведінку атома, яку не в змозі ані описати, ані пояснити стара теорія (закони класичної фізики); і цю поведінку та природу атома він і називає «реальністю».

Наприкінці статті Бор розмірковує про відповідність висунутих ним гіпотез різним сферам і середовищам. У такий спосіб він поступово підходить до загальнотеоретичних питань ще не створеної квантової механіки, а також до проблеми досліджень фізичних сутностей різного рівня – мікро- та макросвіту. Але вже 1922 року фізик був переконаний, що головне питання лежить у природі стабільного стану атома. Йдеться про те, що утворення стабільного стану атома відбувається за рахунок послідовного захоплення електронів. Він пише: «These investigations contain without doubt important hints, but in reality the conditions must be very different for the different alkali spectra»⁵ [Bohr, 1922, p. 97]. Тут «in reality», найімовірніше, означає лише «насправді», але й в цьому разі йдеться про дійсний стан речей на противагу тому, що описує класична фізика. Проте датський фізик водночас усвідомлює наявність певної проблеми. Справа в тому, що застосування квантової теорії до стаціонарного стану атома не пояснює того факту, що після порушення стаціонарного стану атом здатний до реорганізації самого себе. Бор стверджує, що саме питання про реорганізацію атома є ключовим, і саме його розв'язання покаже, наскільки реальним є передбачуваний теорією датського фізика підхід, тобто чи відповідає він стану речей у світі. Бор переконаний, що в подальшому буде визнана правильність того, що потім отримає назву «квантової теорії поля». Але на даному етапі ця теорія ще тільки знаходить свої специфічні риси та вимагає розробки.

Отже, можна зробити висновок, що до 1922 року Нільс Бор вже виявив відмінність між дійсним станом речей у мікросвіті, що відкривається на основі експериментів, і науковою картиною світу, яку може запропонувати наявна на той момент фізична теорія. Саме дійсний стан справ у фізичному світі він називає «реальністю». Для її опису потрібна нова теорія, тому «реальність» у Бора протистоїть логічній на той момент «реальності» класичної фізики. У цей період його увага прикута до природи атома. Але вже до 1922-го року з його слів можна зрозуміти, що для нового опису реальності потрібні дві системи понять. Перша (класична) описує атом у стаціонарному стані та є окремим випадком квантової теорії. Квантова теорія є необхідною для опису атома при переході з одного стаціонарного стану в інший. Спільно вони дають більш повну картину реальності, аніж класична система окремо.

Фізик протягом усього життя займався розробкою квантової теорії. У пізніх роботах Бора ми виявляємо, що його інтереси дедалі більше переключаються з проблем фізичного на проблеми філософського характеру. Показовою в цьому відношенні є його стаття, написана 1949 року, а саме «Discussion with Einstein on Epistemological Problems in Atomic Physics» («Дискусії з Айнштайном про проблеми теорії пізнання в атомній фізиці»). Вона

⁴ «Ці експерименти забезпечують прямий і незалежний доказ реальності відмінних стаціонарних станів, чіє існування було виведено нами з ряду спектрів» (переклад наш. – В. Р.).

⁵ «Ці дослідження без сумніву містять важливі підказки, але в реальності умови повинні сильно відрізнятися для різних лужних спектрів» (переклад наш. – В. Р.).

була спеціально написана для тому «Living Philosophers» («Сучасні філософи») та присвячується реконструкції багаторічної суперечки з його знаменитим колегою і другом. У ній Бор цитує свої більш ранні статті та доповіді, а логіку думок Айнштайна відтворює, ґрунтуючись на його статтях «Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete?» («Чи можна вважати квантово-механічний опис фізичної реальності повним?»), написаній 1935 року у співавторстві з В. Подольським і Н. Розеном (N. Rosen), і «Physics and Reality» («Фізика і реальність»), написаній 1936 року.

До моменту написання і публікації даного тексту Нільс Бор і його колеги істотно просунулися в розробці квантової теорії. Їхні досягнення вже тоді отримали визнання у світі та стали відомими під назвою «копенгагенська інтерпретація квантової теорії». Як уже зазначалося, Бор на основі експериментів виявив, що в мікросвіті пояснити поведінку елементарних часток законами класичної фізики можна лише частково. Йдеться про те, що при переході електрона з одного рівня на інший неможливо за допомогою законів класичної фізики розрахувати його фізичні параметри. Необхідність на мікрорівні використовувати різні системи понять (оскільки елементарні частки поводиться по-різному) привела Бора до формулювання ще одного фундаментального положення, а саме – принципу додатковості. Принцип додатковості був введений Бором 1927 року. Він дозволяє використовувати в описі об'єкта мікросвіту дві взаємовиключних (або «додаткових») системи понять. Оскільки об'єкт поводить в різних випадках по-різному, Бор приходить до висновку, що поєднання двох цих систем дають найбільш повну картину реальності. Бор стверджує: «While the combination of these concepts into a single picture of a causal chain of events is the essence of classical mechanics, room for regularities beyond the grasp of such a description is just afforded by the circumstance that the study of the complementary phenomena demands mutually exclusive experimental arrangements»⁶ [Bohr, 1949]. Проблема полягає в тому, що в запропонованому методі можна достовірно дізнатися лише один з фізичних параметрів атома, але водночас втрачається достовірність іншого. Це призводить до проблеми в області онтології: «Thus, a sentence like “we cannot know both the momentum and the position of an atomic object” raises at once questions as to the physical reality of two such attributes of the object, which can be answered only by referring to the conditions for the unambiguous use of space-time concepts, on the one hand, and dynamical conservation laws, on the other hand»⁷ [Bohr, 1949].

Варто зазначити, що на користь Бора говорить математична злагодженість його теорії. Тому Бор припускає, що труднощі з розумінням лежать не в невідповідності теорії світові, а в мові. Оскільки термінологічний апарат фізики розроблявся в рамках класичної фізики, його виявляється вкрай проблематично використовувати для мікросвіту. У квантовій механіці розрахунок одного параметра веде за собою втрату достовірності в розрахунку іншого параметра. Можна говорити лише про певний ступінь ймовірності. Але застосування двох «додаткових» систем (і їх математичний розрахунок) дозволяє описати елементарні частки (а отже й реальність) більш повно.

У квантовій теорії існує ще одна проблема онтологічного характеру. Вивчення об'єктів мікросвіту вимагає використання спеціальних приладів. Прилади, зі свого боку, змінюють поведінку об'єкта в момент його пересування, що не дає можливості спостерігачеві дати відповідь на питання, як би поведився об'єкт, якби спостерігач не втрутився в процес його руху. Це змушує Бора зробити висновок про те, що сама реальність змінюється в залежності від того, чи є спостерігач, чи його немає: «Indeed

⁶ «Що стосується закономірностей, які перебувають поза досяжністю такого класичного опису, то місце для них звільняється саме завдяки тому, що вивчення додаткових явищ вимагає взаємовиключних експериментальних установок» [Бор, 1958, с. 578].

⁷ «Так, після фрази: “Ми не можемо одночасно дізнатися положення і кількість руху атомного об'єкта” негайно виникає питання про фізичну реальність двох таких атрибутів об'єкта; а на це питання можна відповісти тільки досліджуючи умови для недвозначного застосування просторово-часових понять, з одного боку, і динамічних законів збереження – з іншого» [Бор, 1958, с. 577–578].

the finite interaction between object and measuring agencies conditioned by the very existence of the quantum of action entails – because of the impossibility of controlling the reaction of the object on the measuring instruments, if these are to serve their purpose – the necessity of a final renunciation of the classical ideal of causality and a radical revision of our attitude towards the problem of physical reality»⁸ [Bohr, 1949]. З часів Канта і до відкриття квантових процесів як у фізиці, так і у філософії панував так званий «закон причинності». Квантова теорія, стверджує Бор, змушує відмовитися від ідеї, що з причини А з необхідністю випливає наслідок Б. Проблема полягає в тому, що, як ми зазначали вище, вимірювання носять імовірнісний характер. Це відкриття було сформульовано колегою та другом Нільса Бора Вернером Гайзенбергом 1927 року і названо «принципом невизначеності». У початковому формулюванні він звучить приблизно так: чим точніше ми можемо виміряти один параметр елементарної частки (координату) тим з меншою ймовірністю ми можемо виміряти інший (імпульс). «Нова реальність» принципово не охоплюється розрахунками зі стовідсотковою ймовірністю. Для Бора це означає лише те, що розроблена класична система понять не підходить для області, що досліджується великим датським фізиком.

Неможливість опису фізичного процесу без втручання й впливу на сам процес стало каменем спотикання в його суперечці з Альбертом Айнштайном з питань фізичної реальності. Аргумент Айнштайна та його прихильників, як його представляє Бор, полягає в тому, що саме неможливість опису процесу без втручання в експеримент не дозволяє говорити про результати як про саму реальність. Бор пише: «Since these conditions constitute an inherent element of the description of any phenomenon to which the term “physical reality” can be properly attached, we see that the argumentation of the mentioned authors does not justify their conclusion that quantum-mechanical description is essentially incomplete»⁹ [Bohr, 1949]. Про що йдеться? Айнштайн вважає, що нова ситуація (обов'язковий вплив приладу на експеримент і відсутність опису з абсолютною точністю) дає підставу вважати, що ми не можемо говорити про опис реальності в повному обсязі. З погляду Бора – навпаки. Коли ми описуємо реальність – ми описуємо всі можливі варіанти поведінки атома: «It is just this entirely new situation as regards the description of physical phenomena that the notion of complementarity aims at characterizing»¹⁰ [Bohr, 1949]. Те, що Айнштайн називає неповним описом реальності, Бор розглядає як опис реальності у всіх її можливих варіантах. Принцип додатковості дозволяє Бору об'єднати кілька систем і стверджувати, що вони дають найбільш об'ємну, цілісну та повну картину реальності.

Отже, аналіз текстів Бора привів нас до *висновку*, що наукові відкриття цього датського фізика змусили його переглянути уявлення про реальність. Спочатку погляди Бора ґрунтувалися на уявленнях XIX століття, згідно з якими реальністю слід вважати, насамперед, даний у досвіді та незалежний від спостерігача фізичний світ. Рух у бік усвідомлення недостатності цього традиційного уявлення про реальність почався з досліджень природи атома. Нільс Бор зіткнувся з тим, що наявні закони не пояснюють поведінку об'єктів мікросвіту. Так, ми знаходимо лише два випадки вживання у статті раннього періоду («Структура атома»), присвяченій полеміці з приводу висунутих

⁸ «Дійсно, скінченність взаємодії між об'єктом і вимірювальним приладом, що обумовлюється самим існуванням кванта дії, тягне за собою – внаслідок неможливості контролювати зворотну дію об'єкта на вимірювальний прилад (а ця неможливість буде неодмінно мати місце, якщо прилад задовольняє своєму призначенню) – необхідність остаточної відмови від класичного ідеалу причинності та радикальний перегляд наших поглядів на проблему фізичної реальності» [цит. за: Бор, 1958, с. 593].

⁹ «Оскільки ці умови складають суттєвий елемент опису будь-якого явища, до якого можна застосовувати термін “фізична реальність”, то ми бачимо, що аргументація згаданих авторів не виправдовує їхні висновки про те, що квантово-механічний опис є істотно неповним» [цит. за: Бор, 1958, с. 593–594].

¹⁰ «Саме цю абсолютно нову ситуацію щодо опису фізичних явищ ми й намагалися характеризувати терміном *д о д а т к о в і с т ь*» [цит. за: Бор, 1958, с. 594].

Н. Кемпбеллом аргументів проти методологічних установок Н. Бора, терміну «reality». Показово, що в тексті статті при описі самих фізичних процесів цей термін не використовується. Дослідження (розглянуті, зокрема, і в цій статті) привели датського фізика до відкриття стаціонарних станів атома, що згодом підштовхне Бора до визнання нового уявлення про реальність, відмінного від наявного. Воно пов'язане з тим, що атом у певних умовах підпорядковується законам класичної фізики, а в інших – ні.

Накопичені за роки досліджень дані привели фізика та його колег до створення концепції, яку згодом назвали «копенгагенською інтерпретацією квантової теорії». Осмислення Бором отриманих наукових даних вимагало виходу не тільки за межі класичної фізики, але й за межі фізики як такої. Наприклад, у дискусіях Нільса Бора з Альбертом Айнштайном (його головним опонентом), суперечка йшла не стільки про фізичні відкриття, скільки про те, що вони означають для загальної картини світу. Через багато років після виходу статті «Структура атома», вже після Другої світової війни та створення атомної бомби, досягнення квантової механіки реалізувалися на практиці, а правомірність квантової механіки не підлягала сумніву навіть для Айнштайна. Втім, багаторічна суперечка цих двох видатних фізиків вивіла їхню дискусію на рівень насправді філософського осмислення як фізики, так і світу загалом. Показовим є також те, що у статті Бора «Дискусії з Айнштайном про проблеми теорії пізнання в атомній фізиці» термін «reality» зустрічається частіше, ніж в попередніх роботах. Аналіз термінів цієї статті показав, як далеко заходить датський фізик у своїх висновках: він стверджує, що квантовомеханічні висновки є вірними тому, що вони показують властивості самого світу. Саме поведінка елементарних часток змушує описувати мікросвіт за допомогою «двоїстої» (додаткової) системи понять. Відповідно до цього сама реальність світу, у розумінні Бора, виявляється не такою, якою її представляли раніше.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Бор Н. Атомная физика и человеческое познание / пер. с англ. В. А. Фока, А. В. Лермонтовой. М.: Издательство иностранной литературы, 1961. 152 с.

Бор Н. Дискусии с Эйнштейном о проблемах теории познания в атомной физике / пер. с англ. В. А. Фока, А. В. Лермонтовой. *Успехи физических наук*. 1958. № 4. С. 571–598.

Бор Н. Избранные научные труды: в 2-х т.; т. 1 / пер. с англ. И. В. Андреева, С. И. Вавилова, И. М. Дремина, Т. С. Петелиной, А. М. Френка, В. Я. Френкеля. М.: Наука, 1970. 566 с.

Бор Н. Проблема причинности в атомной физике / пер. с англ. И. С. Алексеева. *Успехи физических наук*. 1985. № 2. С. 343–366.

Мирошников Ю. И. А. Эйнштейн и Н. Бор: два романтика в поисках утерянного единства физического знания. *Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук*. 2011. № 11. С. 201–221.

Мур Р. Нильс Бор – человек и ученый / пер. с англ. И. Г. Почиталина. М.: Мир, 1969. 470 с.

Bohr N. Atomic Structure [Electronic resource]. 1921. URL: <https://ru.scribd.com/document/251573693/Atomic-Structure>.

Bohr N. Discussions with Einstein on Epistemological Problems in Atomic Physics [Electronic resource]. 1949. URL: <https://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/dk/bohr.htm>.

Bohr N. Theory of Spectra and Atomic Constitution. Cambridge: Cambridge University Press, 1922. 126 p.

Campbell N. Atomic Structure. *Nature*. 1921. № 107. pp. 104–107.

Einstein A. Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete? *Physical Review Journals*. 1935. № 7. pp. 777–780.

Рожковська Валентина Миколаївна

аспірантка, кафедра філософії та методології пізнання
Одеський національний університет імені І. І. Мечникова
вул. Новосельського, 64, Одеса, 65000
E-mail: valentinarozk@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8779-4912>

Стаття надійшла до редакції: 22.10.2019

Схвалено до друку: 20.12.2019

ПРОБЛЕМА РЕАЛЬНОСТІ В ТЕКСТАХ НІЛЬСА БОРА

Рожковская Валентина Николаевна

аспірантка, кафедра філософії та методології пізнання
Одеський національний університет імені І. І. Мечникова
ул. Новосельського 64, Одеса, 65000
E-mail: valentinarozk@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8779-4912>

В статті говориться про нове розуміння реальності, сформоване в ХХ столітті. Оскільки ключовою фігурою в цих змінах став данський фізик Нільс Бор, ми звертаємося до його ранніх і пізніх статей з метою проаналізувати використання ним терміна «реальність» (reality). З допомогою аналізу термінів було показано, що в своїх ранніх статтях Нільс Бор описує відкриття, які не узгоджуються з старими уявленнями в фізиці, і саме вони в подальшому приведуть його до нового розуміння реальності. В ході дослідження було показано, як часто і в яких контекстах Нільсом Бором використовується термін «reality» в його ключових наукових статтях. Аналіз використання термінів продемонстрував, як саме зміщуються акценти в ранніх і пізніх статтях данського фізика, що дозволило показати еволюцію поглядів Бора в контексті того, як вони впливали на перегляд всієї фізики та людських уявлень про світ. В результаті дослідження був зроблений висновок про те, що відкриття стаціонарних станів в межах моделі атома, запропонованої Нільсом Бором, – це перший крок до переосмислення питань про реальність, які в творчості данського фізика набувають філософський характер.

Ключові слова: реальність, квантова теорія, атом, картина світу.

Стаття надійшла до редакції: 22.10.2019

Утверджено до друку: 20.12.2019

THE PROBLEM OF REALITY IN THE TEXTS OF NIELS BOHR

Rozhkovska Valentyna M.

PhD student, Department of Philosophy and Methodology of Cognition
Odesa I. I. Mechnikov National University
64, Novoselskogo str., 65000, Odesa, Ukraine
E-mail: valentinarozk@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8779-4912>

ABSTRACT

The article discusses a new understanding of the reality in the 20th century. Since the key figure in these changes was the Danish physicist Niels Bohr, we refer to his early and later articles to analyze the use of the term “reality”. Through an analysis of the terms, it is shown that Bohr describes discoveries in earlier articles that are inconsistent with old concepts in physics, and it is these questions that will further lead him to a new understanding of reality. In the article we also indicate how many times and in what contexts the term “reality” is used. Further, we find that the term “reality” is more common in later

articles than in his earlier works (Copenhagen's interpretation of quantum theory had not yet been formulated at the time of writing the early works). Through the analyzing of usage of certain terms, we show how the emphasis in the early and late Bohr's articles shifts. For many years, the Danish physicist has sought to clarify quantum theory. In some later articles, we note that the problems affect not only physical, but also other areas of knowledge. We also analyze the use of the term in later articles. This analysis shows how Niels Bohr's discoveries in the nature of the objects of the micro-world lead him to questions about the nature of reality. How discoveries in the microcosm affect the new conception of reality is best traced in controversy with other physicists. As the most striking example, we took the article "Discussion with Einstein on epistemological problems in atomic physics". In this article, Bohr describes the specific behavior of micro-objects, features of physical experiments and proves the idea that a fundamentally new (including ontological plan) understanding of physical processes is needed. An analysis of the terms shows that, from Bohr's point of view, reality itself is as described by its quantum mechanics. We strive to show the evolution of Bohr's views in the context of how they influenced the revision of all physics. We conclude that the discovery of stationary states in an atom is the first step to rethinking philosophical questions of a nature of reality.

Keywords: reality, quantum theory, atom, outlook.

REFERENCES

- Bohr, N. (1921). *Atomic Structure*. Retrieved from: <https://ru.scribd.com/document/251573693/Atomic-Structure>.
- Bohr, N. (1922). *Theory of Spectra and Atomic Constitution*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bohr, N. (1949). *Discussions with Einstein on Epistemological Problems in Atomic Physics*. Retrieved from: <https://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/dk/bohr.htm>.
- Bohr, N. (1958). Discussions with Einstein on Epistemological Problems in Atomic Physics. (V. A. Fok & A. V. Lermontova, Trans.). *Uspekhi Fizicheskikh Nauk – Advances in Physical Sciences*, 4, 571–598. (In Russian).
- Bohr, N. (1970). *Selected Scientific Works in 2 Vol.* (Vol. 1). (Yu. V. Andreev, S. Yu. Vavilov, Yu. M. Dremin, T. S. Petelina, A. M. Frenk & V. Ya. Frenkel, Trans.). Moscow: Nauka (In Russian).
- Bohr, N. (1961). *Atomic Physics and Human Knowledge: Collection of Scientific Papers*. (V. A. Fok & A. V. Lermontova, Trans.). Moscow: Foreign Literature Publishing House. (In Russian).
- Bohr, N. (1985). The Causality Problem in Atomic Physics. (V. A. Fok, Trans.). *Uspekhi fizicheskikh nauk – Advances in Physical Sciences*, 2, 343–366. (Original work published 1958). (In Russian).
- Campbell, N. (1921). Atomic Structure. *Nature*, 107, 104–107.
- Einstein, A. (1935). Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete? *Physical Review Journals*, 7, 777–780.
- Miroshnikov, Yu. I. (2011). A. Einstein and N. Bohr: Two Romantics in Search of the Lost Unity of Physical Knowledge. *Scientific Yearbook of the Institute of Philosophy and Law of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences*, 11, 201–221. (In Russian).
- Moore, R. (1969). *The Man, His Science, and the World They Changed*. (I. G. Pochitalina, Trans., V. F. Kuleshov, Ed.). Moscow: Mir. (Original work published 1966). (In Russian).

Article arrived: 22.10.2019

Accepted: 20.12.2019

УДК 17.02

DOI: 10.26565/2226-0994-2019-61-4

Анастасія Щербакова

РЕАБІЛІТАЦІЯ ЕТИЧНОГО КРИЗЬ ПРИЗМУ ЗНАЧУЩОСТІ ІНДИВІДУАЛЬНОЇ БІОГРАФІЇ (А. МАКІНТАЙР, Г. АРЕНДТ)

Мета даної статті полягає у дослідженні етичної проблематики у філософських роботах Аласдера Макінтайра та Ганни Арендт. З одного боку, маємо аналіз етики чеснот та її місця у сучасному суспільстві кризь призму притаманної цьому суспільству етики емотивізму, з іншого – аналіз вчинку та судження як самоцінних сфер саморепрезентації людини. Макінтайр розробляє свою гіпотезу щодо індивідуальної біографії, вказуючи на те, що сучасна етика емотивізму не лише місця свідомому етичному світогляду, редукує сферу етичного вибору до самого лише висловлення індивідуального вподобання. У такий спосіб послідовність етичних рішень і прихильностей у житті людини набуває характеру ірраціонального та свавільного, коли унеможливується свідомий перехід від одного наративу до іншого. Водночас можливість індивідуальної біографії як цілісної історії, що людина може її про себе розповісти, передбачає такий змістовний характер етичних поглядів, який має риси наративу, що може бути раціонально розповіданим і раціонально сприйнятим іншими. Ганна Арендт аналізує проблему сучасної етичної кризи з іншого боку, розглядаючи етичний вимір здатності судження та ролі вчинку в соціальній взаємодії. Вчинок, на думку Арендт, постає суто людською сферою діяльності, у якій може розкриватися особистість (на відміну від сфер праці та створення). Здатність судження у цьому контексті постає тим фундаментом, завдяки якому людина стає здатною до вчинку: етичне світобачення існує в термінах оцінки певного існуючого по відношенню до певного належного. Вчинок у цьому контексті є діяльним втіленням певної світоглядної позиції, яка розгортається саме у сфері етичного, будучи залученою до міжлюдської взаємодії. Арендт каже про те, що вчинок за своєю природою є непрогнозованим і що кожна людина, яка на нього наважується, ризикує отримати в підсумку результат дуже віддалений від її намірів. Саме через це вчинок існує одночасно й у біографії актора, і в тканині міжлюдських зв'язків – і саме останні надають поле для інтерпретації значущості дій актора. Отже, індивідуальна біографія постає тим, що набуває сенсу лише кризь призму міжособистісної взаємодії та взаємних інтерпретацій індивідуальних історій.

Keywords: індивідуальна біографія, вчинок, судження, етичний світогляд.

Питання статусу й характеру етичної проблематики в сучасній культурі є вкрай актуальним: одні автори говорять про кризу моралі в сучасному суспільстві, інші вбачають у ліберальній етиці втілення просвітницьких моральних ідеалів, треті взагалі кажуть про тотальний занепад і закликають до «відродження духовності». Специфіка сучасних етичних досліджень визначається обставиною так званої «смерті наративу»: етичні системи мають справу з категорією належного, по відношенню до якого аналізується наявне (у якому в той чи інший спосіб визначається невідповідність належному), тож передумовою розгортання етичної системи є готовність до висловлювання однозначних імперативних суджень, кризь призму яких стає можливим аналіз наявного.

Водночас та обставина, що наратив мертвий, унеможливує таку однозначність, а отже етичні дослідження вимушені в той чи інший спосіб дотримуватися нейтральної позиції. Це означає, що дослідник, аналізуючи цілісність етичної системи, звертається також до тієї особистості, що виступає актором у цій етичній парадигмі: тобто фокус аналізу зміщується з абсолютного характеру етичного імперативу на особистість того, хто виступає і носієм цього етичного світобачення, і актором, що він його втілює у своїх діях. Проблема вимушеної нейтральності етичного аналізу порушувалася ще С. К'еркегором

© Щербакова А. О., 2019.



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License 4.0.

у контексті протиставлення етичного та об'єктивного. Він зазначає, що «<...> вважається надійно доведеним, що об'єктивний намір людини, що схиляє її до того, щоб перетворитися на спостерігача, у сучасному слововживанні вважається *етичною* відповіддю на питання, що я маю робити етично. (Бути спостерігачем для них також означає бути етичним! Те, що людина має в міру своєї сили перевтілюватися на спостерігача, і є етичною відповіддю, інакше довелось б припустити, що взагалі ніхто не ставить собі питання щодо етичного, а тому й жодної відповіді тут немає)» [Кьеркегор, 2005, с. 147].

У даній статті ми прагнемо дослідити, як два аспекти етичного в житті людини – тобто світоглядний і діяльний – досліджуються в концепціях зазначених у назві авторів. Йтиметься про етику чеснот в інтерпретації Аласдера Макінтайра та вчинок і судження в концепції діяльного життя Ганни Арендт. *Предметом* нашого дослідження буде розгляд єдності людського життя або безперервності індивідуальної біографії як сутнісної точки перетину зазначених концепцій. Саме єдність і безперервність усвідомлюваного життя та можливість біографії як цілісної історії є тим контекстом, у якому етичне набуває статусу самоцінної сфери самоусвідомлення та дії людини. Тож *метою* даної роботи є виявлення справедливості цієї тези крізь призму зазначених концепцій. Задля досягнення цієї мети ми маємо вирішити наступні завдання: (1) дослідити зв'язок судження та вчинку в концепції Арендт та його етичний вимір; (2) дослідити критику етики емотивізму Макінтайра; (3) проаналізувати «єдність людського життя» Макінтайра та «залученість до тканини міжлюдських зв'язків» Арендт як концептуалізацію індивідуальної біографії; (4) проаналізувати ідею індивідуальної біографії та виявити її значущість для можливості свідомого етичного вибору.

Зазвичай концепцію вчинку, що її Арендт розгортає у своїй «*Vita activa* або про діяльне життя» [Арендт, 2000], пов'язують із цариною соціальної філософії або політичної думки. Цей погляд є, звісно, актуальним і сама Арендт, вірогідно, вбачала характер своєї роботи саме таким. Проте ми маємо намір дослідити значущість саме етичного виміру вчинку, пов'язуючи його з не менш важливим у філософії Арендт концептом судження, що вона його виводить з кантівської естетики. У цьому контексті видається вкрай цікавим, що концепція вчинку зазнала суттєвого впливу аристотелівської етичної та політичної думки, яку водночас протиставляють кантівській етиці: цей антагонізм зазвичай позначають як протиставлення етики чеснот етиці боргу (як це робить, наприклад, А. Макінтайр [Макінтайр, 2000]).

Вчинок або дія, на думку Арендт, постає особливою формою людської діяльності, що не є підпорядкованою критеріям корисності або продуктивності, як це є актуальним для сфер праці та створення, яким вона його протиставляє. Саме сфера вчинку є тим простором, завдяки якому людина здійснює значущу самореферентивну дію, що може бути сприйнятою іншими: «Діючи та говорячи, люди кожного разу виявляють, ким вони є, активно показують особисту неповторність власної сутності, ніби виступають на сцені світу, на якій їх не було так видно раніше, тобто до тієї миті, коли без їхньої власної участі просто було явлено їхній унікальний тілесний досвід і не менш унікальний звук їхнього голосу. На відміну від того, *чим* є людина, на відміну від властивостей, обдарованостей, талантів, недоліків, якими ми володіємо і тому тримаємо в руках під власним контролем принаймні до тих пір, доки ми вільні їх показати або приховати, власне особисте *хто* вислизає з-під нашого контролю, мимоволі виявляючись у тому, що ми говоримо або робимо» [Арендт, 2000, с. 234]. Вчинок постає одночасно й самоцінним вираженням індивідуальної особистості, і, що є не менш важливим, він відсилає до таких надіндивідуальних сенсів, які можуть бути сприйнятими іншими.

У мовленні та дії індивід виражає певну ціннісну позицію – концептуалізація цієї позиції є власне судженням у вельми специфічному сенсі. Витоком концепції судження для Арендт слугує кантівська естетика, у якій здатність судження є тим підґрунтям, завдяки якому стає можливою категорія естетичного смаку. Проте Арендт каже про те, що така спроможність не може бути приналежною лише сфері споглядання – вона також слугує

фундаментом будь-якої етичної оцінки. Тією ж мірою, якою здатність судження забезпечує змістом поняття прекрасного і потворного, вона так само забезпечує змістом оцінки в термінах «добре» та «погано». Ба навіть більше: «У практичних і моральних питаннях воно [судження] зветься “сумління”, проте таке сумління не судить, ніби священний голос божества або розуму, воно говорить вам, що робити, чого не робити і в чому каятися. Чим би не був голос сумління, його неможливо назвати “німим”, а його дієвість цілком залежить від влади, що стоїть вище будь-яких законів і правил простих смертних» [Арендт, 2011, с. 13].

Однією з можливих відповідей на питання про сутність та виток цієї «надлюдської» влади слугує міркування про предмет розуму, що Арендт його розглядає у своїй роботі «Життя розуму». У контексті нашого міркування маємо зазначити два важливі моменти стосовно цієї роботи: вона є за своєю структурою суто кантівською (вона складається з «Мислення» й «Воління» та мала б завершуватися «Судженням», подібно до трьох кантівських «Критик...»), проте метою роботи є спроба відповісти на питання, як саме стає можливим зло. Цікаво, що попередні значущі міркування з цього приводу вона надає вже у «Мисленні», ще навіть не торкаючись питання про волю (на відміну від Канта, для якого вирішальну роль у питанні добра і зла відіграє моральний імператив, що хоча й витікає з чистого розуму, проте знаходиться в компетенції чистої волі) та посилаючись на постать Сократа. Вона каже про те, що: «Оскільки пошуки мислення – це своєрідна жадаюча любов, предметами розуму можуть бути лише ті речі, що викликають любов, – краса, мудрість, справедливість тощо. Потворність і зло за визначенням виключаються зі сфери мислення. Вони можуть проявлятися як недолік: потворність – це брак краси, зло, *kakia*, – брак добра. Як такі вони не мають власного коріння, у них немає сутності, якою б мислення могло оволодіти» [Арендт, 2013, с. 177]. З такої постановки питання маємо декілька важливих наслідків: мислення, оскільки воно є доступним усім розумним створінням, за своєю природою є в цьому сенсі «надлюдським». До того ж, коли йдеться про винесення судження етичної оцінки, воно за своєю організацією є таким, що може бути сприйняте іншими (це, звісно, не виключає можливий «конфлікт інтерпретацій» в оцінці ситуації, проте маємо тут хоча й неточний, але все ж таки критерій, який може бути сприйнятий розумом).

Як бачимо, для Арендт сфери етичного та естетичного як у самій «внутрішній» діяльності розуму, так і в «зовнішній» сфері судження (говоріння та вчинку) є подібними одна до одної. Життя розуму є й лишається суто внутрішньою діяльністю, що є присвяченою максимально узагальнюючим сутностям, а ось судження, зі свого боку, завжди спрямоване на оцінку часткового, виходячи з критеріїв цього узагальнення. Особистісний характер вчинку забезпечується тією рішучістю, яку виявляє актор, виносячи судження, яке може ставати в опозицію до наявної суспільної ситуації та переконань. Незважаючи на те, що критерії розуму є доступними усім мислячим створінням, саме відмова від судження постає справжнім витокком зла, коли діяльність мислення стає ізольованою від сфери вчинку – коли немає того, хто здатен відверто вказати на спотвореність наявного положення справ з етичної точки зору.

Тож сфера судження і вчинку постають у специфічний спосіб пов'язаними зі сферою умоглядного. Той спосіб, яким людина стає вмотивованою на такий вид залученості та, власне, діяльного життя, ретельно, на нашу думку, проаналізовано в творах Макінтайра. Значущість та самоцінність культивуваці певних чеснот стає тією ланкою, яка формує діяльне відношення до певного нарративу (коли йдеться не про одиничний вчинок, якого потребують обставини, але про здатність до вчинку як певний спосіб життя). Проте в сучасній ситуації кризи етичного самоцінність такої культивуваці складно довести: суспільство вітає здатність до адаптації, здатність знаходити вихід з будь-якої ситуації, якого б ціннісного протиріччя вона не потребувала. Витоки цієї проблеми з актуальними для нашого дослідження акцентами Макінтайр розглядає у своїй відомій праці «Після чесноти: Дослідження теорії моралі», аналізуючи сутнісні риси етики емотивізму (яка

в концепції Макінтайра відіграє вирішальну роль для характеристики сучасної етичної ситуації: як на рівні філософських етичних рефлексій, так і на рівні повсякденного етичного досвіду сучасної людини).

Емотивізм, на думку Макінтайра, зводить будь-яке етичне судження до самого лише висловлення особистого вподобання. Тобто етика емотивізму стверджує, по-перше, що будь-яке етичне судження якщо й відсилає до якогось усім відомого (і такого, що поділяється певною спільнотою) ціннісного положення, то, незважаючи на це, воно є, насамперед, вираженням особистого ірраціонального вподобання. З цього витікає важливий наслідок, через який емотивізм здійснює перегортання «класичної» етичної парадигми: він нівелює різницю між самоцінністю особистості та можливого діапазону етичних дій, які можуть бути на неї спрямовані, та власне маніпулятивною дією [Макінтайр, 2000, с. 35–37].

Маніпулятивна дія передбачає, що один індивід прагне використати іншого як засіб для досягнення власної мети: задля цього він може апелювати до певної ціннісної позиції, але це апелювання зостається самою лише волею до влади. Отже, той простір, у якому певна спільнота може поділяти певні цінності, формується не завдяки вільному вибору її членів, а лише завдяки чийсь волі, яка змогла завдяки власній харизмі підкорити інших. Макінтайр стверджує, що сучасна ситуація етичного своїми сутнісними рисами зобов'язана саме емотивістській етиці та нівелюванню різниці між маніпулятивною і неманіпулятивною дією: «Якщо емотивізм є вірним, тоді ця різниця є ілюзорною. Тому що оцінювальний вислів може не мати будь-якого іншого вживання, за винятком висловлювання позиції та моїх власних почуттів або впливу на почуття та позиції інших людей. Я не можу по-справжньому апелювати до позаособистісних критеріїв, тому що таких критеріїв немає» [Макінтайр, 2000, с. 36].

Крім того, сутнісною рисою етики емотивізму є постулювання принципово відокремленої особистості, для якої залученість до суспільних відносин або просто стосунків із іншими людьми постає лише соціальними ролями – «масками», що лишаються суто зовнішніми. Посилаючись на Вебера, Макінтайр аналізує такі «характери» сучасної культури, як менеджер та терапевт. Незважаючи на те, що обидві ролі передбачають, що їхні носії за специфікою своєї професійної діяльності мають справу з людьми, ці «носії» мають у своїй діяльності керуватися, насамперед, не етичними принципами (виключаючи звідси юридичні вимоги щодо медичної етики для терапевта), а методологією, завдяки якій може бути досягнута максимальна ефективність: «Ані менеджер, ані терапевт у своїх відповідних ролях не беруть участь у моральних дебатах – та й не можуть брати в них участь. Вони та люди, які дотримуються однакових з ними поглядів щодо цього, вважають себе фігурами поза конкуренцією, чією метою є обмеження себе сферами, де є можливою раціональна згода: сферою фактів, сферою засобів, сферою виміральної ефективності» [Макінтайр, 2000, с. 36]. Тобто в світоглядній позиції менеджера та терапевта втілена принципова відмова від судження, а отже й від вчинку.

Окрім тієї обставини, що сучасна етична ситуація продукує сфери міжособистісної взаємодії, які опиняються «по той бік» етичного як певної сукупності внутрішніх намірів та цінностей актора (а позірно вони, звісно, лишаються впорядкованими, бо регулюються правом), важливо зазначити «симптоматичний» момент, що витікає з наведеного уривка: характеристиками взаємодії, що позначаються як мислимі («раціональна згода») для менеджера та терапевта, є факти, засоби та ефективність, натомість власне ціннісне судження виноситься до сфери ірраціонального та вкрай індивідуального. Тож і судження, і вчинок або зостаються поза межами такого дискурсу (не маючи термінів, у яких би вони могли бути описані, не втрачаючи свого сенсу та не редукуючись через оцінку їх у термінах ефективності, корисності чи продуктивності), або інтерпретуються в термінах індивідуального вподобання.

Своєрідну реабілітацію власної сфери вчинку проводить і Макінтайр, і Арентс, звертаючись до поняття історії та біографії: з тією різницею, що Арентс цікавить

невід’ємна залученість індивіда, що діє та говорить, до «тканини загальнолюдських зв’язків», а Макінтайр концептуалізує цю сферу за допомогою «єдності людського життя».

Щодо Арендт, то в її дослідженнях йдеться про те, що вчинок втілюється у сфері наявних міжлюдських зв’язків, і ані сам актор, ані ті, хто перебуває під впливом його вчинку або наслідків останнього, не можуть спрогнозувати результатів цього вчинку. Власне, результат вчинку може зрештою мати лише дуже опосередковане відношення до тих мотивів, що спонукали актора діяти. Проте вчинок певним чином «вплітається» до наявної сітки міжлюдських зв’язків і внаслідок цього «вплітання» він формує індивідуальну історію актора, а також тих, хто потрапив під вплив даного вчинку. До того ж значущість вчинку неможливо оцінити безпосередньо тоді, коли він втілюється. Це можна зробити лише в контексті тієї історії, яку про нього розповідатимуть надалі. Ця значущість має також і окремий сенс для біографії актора, бо тут йдеться вже не про одну з багатьох історій, а про біографію його власного життя, яке він проживає.

Коли Макінтайр акцентує увагу на єдності людського життя, він також звертається до поняття біографії як особистої історії та каже про те, що етика емотивізму певною мірою нівелює можливість побачити таку індивідуальну історію як єдність: «<...> емотивістське Я у своєму переході від одного стану моральної прихильності до іншого може не мати раціональної історії. Внутрішні конфлікти є для нього необхідно глибоким зіткненням одного випадкового свавілля з іншим. Це Я без заданих безперервностей, за винятком тіла, яке є носієм Я та пам’яті, що акумулює найкращим чином попереднє Я. А з робіт по проблемі особистісної тотожності Локка, Берклі, Батлера та Юма відомо, що цього недостатньо ані разом, ані окремо для специфікації такої тотожності та безперервності, у яких є таким впевненим наше реальне Я» [Макінтайр, 2000, с. 52–53]. Така ситуація водночас продукує суб’єкта, який не може в раціональний спосіб знайти достатніх підстав для значущості вчинку, тож на рівні свідомої рефлексії він видається нездатним обґрунтувати й втілити в життя будь-яке етичне судження. Він не може сформулювати з послідовності своїх життєвих рішень таку безперервність досвіду, яка могла б оминати «точки розриву» з протиріччями між тими наративами, якими він керувався в той чи інший період життя. Отже, він не має цілісної історії, яку можна було б про себе розповісти.

Звісно, ми не маємо тут на увазі, що людина наразі взагалі не може діяти. Проте вона опиняється в особливій ситуації особистісного трагізму: будь-яка спроба для неї обґрунтувати власний вибір у термінах будь-якого гатунку ціннісної парадигми (тобто термінах, які відсилали б до певних етичних уявлень, що їх поділяє певна спільнота або сукупність людей) кожного разу редукується до самого лише «інтересу», «вподобання» або навіть «можливої користі». Якщо для Арендт простір вчинку постає самоцінною сферою власне людського, а для Макінтайра в цій ролі опиняються чесноти з практиками, що в них вони культивуються, то для парадигми емотивізму не існує такої сфери самоцінного в міжлюдській взаємодії, яка б не мала бути редукованою до суто індивідуальних вподобань. Самоцінність в обох позиціях постулюється не лише в міжлюдській взаємодії, але й також є тим, завдяки чому індивід може усвідомлювати самого себе, бо в інших сферах, де його дії є зорієнтованими на отримання конкретного результату, він у певному сенсі постає засобом для досягнення конкретної мети, а цінність його дій вимірюється успішністю в досягненні результату. Звісно, кажуть про «цінний досвід» у разі невдалої спроби досягти чогось: у цьому, до речі, внутрішній досвід індивіда виокремлюється у щось значуще. Проте така риторика зазвичай передбачає, що цей досвід може надалі бути використаним більш вдало – тож навіть тут критерій успішності опосередковано лишається керуючим.

На принципову неможливість зведення певної людської діяльності до такої, що мислиться в термінах «корисності» та «результативності», Арендт вказує під час дослідження людської здатності починати щось нове. Вона каже про те, що здатність починати щось принципово нове – таке, що не може в усій повноті свого змісту бути

вписаним до наявної сукупності причинно-наслідкових зв'язків – є ще одним суттєвим аспектом для вчинку та дії. Звісно, ми не можемо тут казати, що таке «починання» розгортається цілком незалежно від зовнішніх впливів, проте будь-яка сукупність зовнішніх обставин потенційно може бути інтерпретованою крізь призму різноманітних нарративних історій і нам заздалегідь невідомо, яку саме вибере актор.

Проти «утилітаристичної» редукції також виступає Макінтайр, вказуючи на те, що незважаючи на сутнісний взаємозв'язок між чеснотами та практиками, у яких вони культивуються, дуже часто виявляється, що індивідуальна культивация певних чеснот (у сенсі формування характеру завдяки намаганням втілити у власній поведінці та світосприйнятті певні чесноти) часто опиняється в ситуації певного дисонансу з тією практикою, у якій вона ж є культивованою. Йдеться про те, що бюрократичний характер практики може створювати ситуації, коли культивация навіть притаманної цій практиці чесноти може опинитися «по той бік» наявної бюрократичної системи, через що розвивається практика – саме такі ситуації призводять до внутрішніх змін бюрократичного апарату.

Культивация чеснот, у інтерпретації Макінтайра, постає певною духовною практикою, яка керується ціннісним вибором на користь певної чесноти. Водночас самі чесноти є зорієнтованими, звісно, на простір етичного, але для них є характерним принципово естетичний компонент: культивация чеснот є практикою, націленою на формування певної особистості, певного характеру та образу індивідуальної поведінки, завдяки чому формується історія життя, яку людина розповідає про себе. Ця історія сприймається та оцінюється одночасно як ціннісна позиція, яку (з етичного погляду) можна обрати, і як образ власної особистості – ідеальний (з естетичної точки зору) та який можна наслідувати. Тож біографія постає полем самоінтерпретації суб'єкта, а можливість усвідомлення її єдності – тим джерелом, завдяки якому людина сама для себе постає здатною до свідомого судження.

Отже, етична сфера в аргументації обох авторів виявляється такою, що існує поза межами термінологічного апарату емотивістської або утилітарної етики. Для Арндт у цьому сенсі є принциповою відмежованість сфери вчинку від термінологічної сітки, що передбачає аналіз у термінах «результативності» та «корисності», а для Макінтайра – від редукції етичного до «особистого інтересу» та «індивідуальної відокремленості». У цьому протиставленні сфера етичного набуває певної самоцінності, але оскільки індивід, що діє, не може ані спрогнозувати, ані гарантувати певних «позитивних» результатів обраного способу дії, його єдиним критерієм вибору слугує значущість вибору на користь певного вчинку або способу життя в контексті його особистості, його власної біографії.

Біографія постає специфічною єдністю внутрішнього та зовнішнього – історією не самих лише дій, рішень та їхніх наслідків, але й суто внутрішніх намірів, ціннісних орієнтацій та прихильностей. Притаманна сучасній ситуації людини та суспільства культивация цілераціонального способу дії створює скрутні умови і для етичного як такого, і для його екзистенціальних вимірів у контексті біографії особистості, адже ми не маємо гарантій досяжності результату (а інколи не маємо й конкретної мети). Ми керуємося самим лише способом дії (як це відбувається з позиції етики чеснот) або відкликаємося на імперативну вимогу зробити хоча б щось, коли усі інші лишаяються байдужими.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Арндт Х. *Vita activa, или О деятельности жизни* / пер. с нем. и англ. В. В. Бибихина. СПб.: Алетейя, 2000. 437 с.
- Арндт Х. *Жизнь ума* / пер. с англ. А. В. Говорунова. СПб.: Наука, 2013. 517 с.
- Арндт Х. *Лекции по политической философии Канта* / пер. с англ. А. Глухова. СПб.: Наука, 2011. 303 с.
- Кант И. *Лекции по этике* / пер. с нем., общ. ред., сост. и вступ. ст. А. А. Гусейнова. М.: Республика, 2000. 431 с.

Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» / пер. с датского Н. Исаевой и С. Исаева. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2005. 680 с.

Кьеркегор С. Равновесие между эстетическим и этическим в развитии личности. *Кьеркегор С. Или – или. Фрагмент из жизни: в 2 ч.* / пер. с дат., вступ. ст., коммент., примеч. Н. Исаевой и С. Исаева. СПб.: Издательство Русской Христианской Гуманитарной Академии: Амфора. ТИД Амфора, 2011. С. 632–807.

Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали / пер. с англ. В. В. Целищева. М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. URL: http://rebels-library.org/files/posle_dobrodeteli.pdf.

Щербакова Анастасія Олександрівна

бакалавр філософії, кафедра теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

м. Свободи, 6, Харків, 61002

E-mail: shcherbacova1813@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4361-3045>

Стаття надійшла до редакції: 26.09.2019

Схвалено до друку: 08.11.2019

РЕАБИЛИТАЦИЯ ЭТИЧЕСКОГО СКВОЗЬ ПРИЗМУ ЗНАЧИМОСТИ ИНДИВИДУАЛЬНОЙ БИОГРАФИИ (А. МАКИНТАЙР, Х. АРЕНДТ)

Щербакова Анастасия Александровна

бакалавр философии, кафедра теоретической и практической философии имени профессора И. Б. Шада

Харковский национальный университет имени В. Н. Каразина

пл. Свободы, 6, Харьков, 61002

E-mail: shcherbacova1813@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4361-3045>

Цель данной статьи заключается в исследовании этической проблематики в философских работах Аласдера Макинтайра и Ханны Арендт. В частности, речь идет о роли, которую оба автора отводят индивидуальной биографии и единству человеческой жизни в формировании целостного и рефлексивного этического мировоззрения, способности личности выносить этические суждения и, собственно, готовности к поступку, в основание которого актер полагает этические соображения. Кроме того, отдельно анализируются истоки кризиса этического в современном обществе, для преодоления которого авторы предлагают новый взгляд на проблему индивидуальной биографии и вовлеченности человека в пространство этического действия.

Ключевые слова: индивидуальная биография, поступок, суждение, этическое мировоззрение.

Статья поступила в редакцию: 26.09.2019

Утверждена к печати: 08.11.2019

REABILITATION OF ETHICS THROUGH THE PRISM OF INDIVIDUAL BIOGRAPHY (A. MACINTYRE, H. ARENDT)

Shcherbakova Anastasiya O.

Bachelor of Philosophy, Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad

V. N. Karazin Kharkiv National University

6, Svobody sq., 61022, Kharkiv, Ukraine

E-mail: shcherbacova1813@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4361-3045>

ABSTRACT

The purpose of the article is to study ethical problematics in the philosophical works of Alasdair MacIntyre and Hannah Arendt. On the one hand we have the analysis of virtues ethics and of its place in modern society (through the prism of emotivism ethics inherent to this society), and on the other hand, we have the analysis of action and judgment as scopes of person's self-representation, which are valuable by themselves. MacIntyre developed his hypothesis about an individual biography pointing out that modern emotivism ethics does not leave a room for conscious ethical worldview, reduces the scope of ethical choice to the very statement of individual preference. By that, a sequence of ethical decisions and preferences in a person's life acquires irrational and wayward nature, due to which conscious transition from one narrative to another becomes impossible. In its turn, the possibility of individual biography as a holistic story that everyone can tell about themselves provides such an informative nature of ethical views, which have features of a narrative that can be rationally told and rationally perceived by others. Hannah Arendt analyzed the issue of modern ethical crisis from the other side – she studied the ethical dimension of judging ability and the role of action in social interaction. An action (as Arendt believed) becomes the strictly human scope of human activity, in which personality can “open up” (unlike the areas of work and creation). Judging ability appears in this context as a foundation, thanks to which a person becomes able to act: ethical worldview exists in terms of evaluation of something that exists in relation to something due. An action in this context is an active embodiment of a certain worldview position that “unfolds” itself precisely in the area of ethics while being involved in interpersonal interaction. Arendt claimed that an action, due to its nature, is unpredictable and that every human being, who dares to take it, risks getting, in the end, a result that is far from their intentions. Exactly because of it, an action exists in the actor's biography and the fabrics of interpersonal connections simultaneously – it is the latter, which gives the space for interpretation of an actor's actions significance. Thus, the individual biography becomes the thing that makes sense only through the prism of interpersonal interaction and mutual interpretations of individual stories.

Key words: individual biography, action, judgment, ethical outlook.

REFERENCES

- Arendt, H. (2000). *Vita Activa or about Efficient Life*. (V. Bibikhin, Trans.). Saint Petersburg: Aletheia. (Original work published 1958). (In Russian).
- Arendt, H. (2013). *The Life of the Mind*. (A. Govorunov, Trans.). Saint Petersburg: Nauka. (Original work published 1977). (In Russian).
- Arendt, H. (2011). *Lectures on Kant's Political Philosophy*. (A. Gluhov, Trans.). Saint Petersburg: Nauka. (Original work published 1982). (In Russian).
- Kant, I. (2000). *Lectures on Ethics*. (A. Huseynov, Trans.). Moscow: Respublika. (In Russian).
- Kierkegaard, S. (2005). *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. (N. Isaeva, S. Isaev, Trans.). Saint Petersburg: Saint Petersburg State University Publishing House. (In Russian).
- Kierkegaard, S. (2011). The Balance between Esthetical and Ethical in the Person's Development. In S. Kierkegaard, *Either/Or. The Fragment of Life: in 2 parts*. (N. Isaeva, S. Isaev, Trans.). Saint Petersburg: Russian Christian Humanistic Academy Publishing House; Amphora. (In Russian).
- MacIntyre, A. (2000). *After Virtue: Investigations of Moral Theory*. (V. Selishchev, Trans.). Moscow: Akademicheskyy Proekt. Retrieved from http://rebels-library.org/files/posle_dobrodeteli.pdf. (Original work published 1981). (In Russian).

Article arrived: 26.09.2019

Accepted: 08.11.2019

ЕТИЧНІ УЯВЛЕННЯ ТОТАЛІТАРИЗМУ В ПОЛІТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ ГАННИ АРЕНДТ

У статті аналізується проблематика етичних уявлень тоталітаризму в межах філософських напрацювань Ганни Арендт. Розглядаються умови для формування тотальної держави та значення в цьому процесі як суспільства загалом, так і окремого індивіда, а також особливості тоталітарних трансформацій останніх і їхньої взаємодії з режимом на різних етапах функціонування тотальної держави. На думку Ганни Арендт, тоталітаризм є системою масового терору, що розгортається у XX столітті в умовах руйнування політичного простору й людської взаємодії, відчуження людини від політичного життя шляхом поступової зміни усталених уявлень про мораль та етичних норм, перетворення суспільства на «атомізованих» індивідів. Досліджуючи проблему виникнення тоталітаризму, Ганна Арендт звертається до антропологічної площини, де досліджує шлях, яким у публічну сферу входить насильство, а політика з дії перетворюється на інструмент досягнення визначених цілей та обслуговування приватного інтересу. Також на прикладі Адольфа Аїхмана Ганна Арендт аналізує феномен «банальності зла», що криється у підвалинах так званого «добропорядного суспільства», яке легко стає зброєю тоталітаризму разом з «низовими виконавцями наказів», дії яких, на думку мислительки, повинні оцінюватись як дії саме людини, а не як інструмента для виконання певних функцій. У даному дослідженні окреслюються також сфери етичного, а саме площини індивідуальної та суспільної моралі, де існує поділ на особисту і політичну відповідальність. До цього розгляду додається ще й поняття «колективної провини». Встановлюється, що з філософсько-антропологічного погляду головною умовою для повторення тоталітаризму є відчуження індивіда від політичного життя, зведення людської взаємодії до функціональних контактів у економічній сфері, а також руйнування соціальних зв'язків із сім'єю та друзями. Досліджується також проблематика існування можливостей для запобігання повторенню тоталітаризму, які містяться саме в етичній площині. Це, по-перше, здатність до судження й мислення, які створюють особисті принципи. По-друге ж – наявність публічної сфери, яка передбачає можливості для вільної дії в публічному просторі, що актуалізує питання моральності та моральних принципів.

Ключові слова: етика, тоталітаризм, банальність зла, Ганна Арендт.

Осмилення тоталітарного минулого залишається сьогодні однією з *актуальних* і доволі поширених тем як у царині гуманітарних наук, так і в суспільно-політичному середовищі, навіть не дивлячись на кількість наявних фундаментальних досліджень феномену тоталітаризму періоду другої половини XX ст., передусім у західних країнах. В українському контексті дослідження сутності тоталітаризму, його історії та спадку також зберігають свою високу актуальність, адже наша країна все ще знаходиться в процесі переосмислення свого трагічного минулого, і особливо минулого, пов'язаного з Другою світовою війною, коли українські землі стали ареною жорстокої боротьби двох тоталітарних режимів.

Спадок тоталітаризму дається сьогодні взнаки майже в усіх пострадянських країнах, втілюючись у вигляді проблем у сферах державного будівництва, міжнаціональних відносин та історичної пам'яті. Не можна стверджувати, що навіть сьогодні, в умовах євроінтеграційних процесів, українське суспільство позбулось цього негативного спадку тоталітаризму, бо досить велика кількість проблем, породжених багаторічним свавіллям «тотальної держави», не може знайти свого рішення ані в державних інституціях, ані в суспільстві. Особливо гострою в Україні є проблема примирення, що пов'язана з тривалим

переосмисленням подій періоду Другої світової війни, а саме її українського виміру. Доречним є вивчення та використання західного досвіду поводження з «важким» минулим. Не втрачає також актуальності небезпека повторення «тотальної держави» у майбутньому або «рецидиви» її окремих аспектів.

Дослідити проблематику тоталітаризму та надати свої міркування щодо неї спромоглася західна філософська думка, почавши процес осмислення нацистської форми тоталітаризму вже з другої половини 1940-х років. Особливих успіхів у дослідженні феномену тоталітаризму досягла Ганна Арендт, для якої зазначена проблема стала однією з центральних. Ця німецько-американська мислителька прагнула зрозуміти природу, механізми дії, проаналізувати наслідки і, що важливо, окреслити шляхи запобігання тоталітаризму. Арендт звертається до дослідження цього феномена в багатьох своїх працях. Вона вивчала багатоаспектну проблематику тоталітаризму з політичних, етичних і філософсько-антропологічних поглядів і була першою, хто досліджував даний політичний феномен у цілості цих ракурсів розгляду [Арендт, 1996].

Для нашого дослідження важливою є проблематика етичного, мораль і людські відносини в умовах зародку та розквіту «тотальної держави», бо саме криза етичності та подальша підміна моральних цінностей тоталітарною системою створила умови для створення великих злочинів, негативні наслідки яких відчуються й сьогодні. У різні часи до проблематики тоталітаризму зверталися у своїх працях такі мислителі, як Т. Адорно [Адорно, 2012], К. Поппер [Поппер, 1994], К. Шмітт [Шмітт, 1992, с. 37–67], Ф. фон Гаск [Хайек, 2010], С. Жижек [Жижек, 1999] та інші. Проте ці дослідження тоталітаризму мають менш фундаментальний характер, ніж праці Г. Арендт, у яких вона аналізує всю систему тоталітарного світосприйняття.

Мета даного дослідження – проаналізувати етичні уявлення тоталітаризму в політичній філософії Ганни Арендт. *Об'єктом* дослідження є тоталітарне суспільство. *Предметом* – гуманітарна рефлексія тоталітаризму в політичній філософії Ганни Арендт.

Отже, насамперед зазначимо, що термін «тоталітаризм» увійшов до наукового дискурсу в 1930-ті роки, коли К. Шмітт [Шмітт, 1992, с. 37–67] представив ідею «тотальної держави», тобто держави, у якій відбувається своєрідне «злиття» власне держави та суспільства. К. Поппер [Поппер, 1994], працюючи над книгою «Відкрите суспільство і його вороги», активно використовував термін «тоталітаризм» для позначення ідеї тотальної держави в історичному процесі, починаючи з часів Античності. Говорячи про використання цього терміну до початку Другої світової війни, можна зазначити, що тоталітарними називали диктатури в Німеччині, Італії та СРСР. І саме Ганна Арендт підкреслювала свого часу, що загальна особливість літератури з вивчення тоталітаризму полягає в тому, що дуже ранні спроби сучасників написати його «історію» були приречені на невдачу внаслідок відсутності надійних джерел, а також внаслідок надмірної емоційності авторів, що суперечить академічним стандартам досліджень [Арендт, 1996, с. 479–482].

Водночас особливість підходу самої Ганни Арендт полягає в докладному історичному огляді джерел тоталітаризму, і починає вона з вивчення аспектів, які у майбутньому стануть символами тоталітаризму. Це, по-перше, антисемітизм, що поширювався у ХІХ столітті та був обумовлений руйнуванням старого європейського порядку, який полягав у більш-менш мирному співіснуванні євреїв з європейськими народами. По-друге, вона розглянула занепад національної держави внаслідок імперіалістичних тенденцій у провідних європейських країнах. По-третє, Арендт звернула увагу на поширення в колоніях практик домінування європейців: практик, які виправдовувалися у відповідних теоріях расизму. По-четверте, нею досліджувався феномен появи «надлишкових» («зайвих») людей, відчужених від суспільного життя внаслідок соціальних і політичних катаклізмів першої чверті ХХ століття. Саме «зайві» люди починали сприйматися як винуватці таких проблем, як економічні кризи, бідність, безробіття тощо. «Зайвість» (чи «інакшість») будувалася та приписувалася широким колам європейських суспільств на основі національності, релігії, соціального стану. Саме

«зайвість» стала аргументом «тотальної держави» на користь руху до подальшої ворожості та насилля, що призвело згодом до масових вбивств та етнічного геноциду, які за кількістю жертв не мали прецедентів у історії людства [Арендт, 1996].

Досліджуючи процеси появи так званих «зайвих» людей в історії ще задовго до такої трагедії, як Голокост, Арендт все ж таки приділяє значну увагу дослідженню саме феномену антисемітизму, який був однією з підвалин нацистського тоталітаризму, коли єврейська спільнота Європи стала жертвою безпрецедентного на той час етнічного геноциду. Євреї стали класичними «зайвими» людьми у тогочасній Німеччині, «призначеними винуватцями» негараздів титульної нації [Bernstein, 1996, pp. 64–68].

Ганна Арендт додає також термін «натовп», що складається з осколків різних класів і виникає в результаті соціально-політичних катаклізмів (революцій, повстань тощо). Характерними рисами натовпу Арендт називає організованість і сліпу віру в культу. «Натовп», який фактично є десоціалізованою людською масою, уміло скеровується вождями та трансформується в силу, яка в реаліях тоталітарного ладу стає носієм «волі народу». «Натовп», являючи собою рештки різних класів, знаходиться, отже, поза межами соціальних зв'язків і фактичного політичного представництва [Арендт, 1996, с. 215–218].

Іншою категорією «зайвих людей» стали маси. Це феномен вже ХХ століття, хоча передумови для його появи були закладені в традиційних підвалинах буржуазного суспільства, які помірковано критикує Арендт. Вона вказує на зорієнтованість людини на успіх в умовах безжальної конкуренції, за якої цивільні обов'язки і відповідальність стали вважатися марною тратою часу. Одним з наслідків перетворення громадянської взаємодії на тягар стає формування індивідуалізованого байдужого суспільства, де жорстко привалює власний інтерес всупереч інтересу суспільному [Арендт, 1996, с. 409–412].

У Німеччині 1920-х років масу утворили люди, які після поразки в Першій світовій війні, зважаючи на економічний крах та політичну апатію, виявилися не в змозі об'єднатися у впливову організацію за інтересами, яка б мала чітке демократичне спрямування. Однак виявилось, що всі наявні суспільні інституції (як, наприклад, профспілки) недооцінили загрозу націонал-соціалізму або ж не мали дієвих можливостей перешкоджати нацистам захоплювати владу [Stewart, pp. 45–49].

Втрата звичних соціальних зв'язків, байдужість до громадянських прав і обов'язків зробили маси чутливими до впливу на них вождя. Вимагаючи від атомізованих індивідів безумовної, необмеженої і незмінної відданості, тоталітарний володар створив з них, по суті, масову організацію – «тоталітарний рух». Ставши більшістю в демократичній країні, маси сприяли встановленню диктатури, а потім і тоталітаризму, і в такий спосіб знищили основи демократії. [Арендт, 1996, с. 418–423].

Сутністю тоталітаризму є терор – застосування насильства без очевидної мети й системи, навіть всупереч економічній вигоді. Насильство застосовувалося до невинних людей і обумовлювало повну пасивність та апатію, які паралізували маси. Для встановлення тоталітарного режиму терор використовувався як інструмент ідеології. А вже на останній стадії розвитку тоталітаризму він став формою правління. «Терор використовувався не як засіб знищення і залякування противника, а як інструмент управління абсолютно покірними масами людей» [Арендт, 1996, с. 39]. Терор, отже, робить людину як залежною від системи, так і водночас непотрібною для неї, бо виконавці злочинних наказів часто ставали на місце своїх жертв і знищувались.

Тоталітарні системи були організовані таким чином, що провідник, ототожнюючи себе з системою і ставлячи себе на позицію її «голосу», брав на себе тотальну відповідальність за все, що творилося від його імені. Розмірковуючи про Гітлера і Сталіна як тоталітарних вождів, Арендт зазначає, що обидва вони сформувалися в рамках натовпу та створили тоталітарні системи, зумівши згуртувати маси в колективне ціле за допомогою пропаганди. В умовах політичної байдужості мас вождь взяв на себе відповідальність за те, що відбувається, звільнивши від неї маси. Отже, Арендт фактично окреслює проблему взаємовідносин тоталітарного володаря, що видає накази, та тих, хто виконує ці накази

(так звані «рядові виконавці»). Звідси випливає дискусія про проблему вини тих, хто виконував злочинні розпорядження [Арендт, 1996, с. 525–528].

На даному етапі можна зробити висновок, що тоталітаризм – це система масового терору, що формується в умовах руйнування політичного простору людської взаємодії при забезпеченні пропаганди та ідеологічної обробки мас відчужених, атомізованих індивідів. Тоталітаризм знищує людські якості, перетворює особистість на «гвинтик» злочинної державної системи, запускає систему абсолютного зла. Він кидає виклик людському способу життя взагалі, активуючи сили, до цього моменту невідомі в публічному просторі, ставить під загрозу безпечне існування людини на Землі.

Досліджуючи проблему виникнення тоталітаризму, Арендт звертається до антропологічної площини. Вона досліджує шлях, яким в публічну сферу входить насильство, а політика з дії перетворюється на інструмент досягнення визначених цілей та обслуговування приватного інтересу. Арендт показує наростання відчуженості людини від політичного життя. Відчужені, політично неактивні індивіди – це саме ті маси, які в умовах руйнування класової структури суспільства сприяють встановлення тоталітаризму. Тоталітаризм став можливим внаслідок зведення життя людини до відчуженої праці, а міжлюдських відносин до функціональної взаємодії виробників і власників товару, де товаром стає робоча сила, а також внаслідок зникнення духу публічності, людської взаємодії у просторі, який з політичного перетворюється на соціальний. І одним з найголовніших завдань тоталітарної системи на етапі її закріплення в суспільстві є зміна усталених уявлень про мораль [Арендт, 1996, с. 522–525].

Ганна Арендт вказує на існування різних рівнів моралі. Перший, елементарний рівень – це етикет, тобто прийняті в суспільстві норми й правила поведінки в повсякденних ситуаціях. Ця система індивідуальної поведінки сприймається людьми автоматично, некритично. Саме некритичність лежить в основі повсюдного прийняття «нового порядку» Гітлера «добропорядним суспільством», а саме тими, хто беззастережно дотримується прийнятих моральних норм. Арендт зазначає, що за умов різкої зміни норм у «добропорядного суспільства» залишається тільки ця звичка «триматися норм». І з тим самим зав'язанням, з яким німецькі громадяни дотримувалися традиційних правил, вони стали слідувати нормам «нового порядку» Гітлера. Після повалення гітлерівського режиму ті ж люди, які раніше повірили в «новий порядок», повернулися до колишньої системи цінностей. Дієвість моралі рівня етикету повною мірою проявилася в «ситуації Аїхмана» [Арендт, 2008].

1960 року розвідка Ізраїлю затримала колишнього нацистського високопосадовця А. Аїхмана, який керував відділом з «остаточного вирішення єврейського питання». Поставши перед судом, він наполегливо відстоював свою позицію, виправдовуючи себе тим, що був законослухняним громадянином, який виконував свій обов'язок і підкорювався не тільки наказам, але й закону. На відміну від обвинувачення та ЗМІ, які усіяко демонізували Аїхмана та представляли його психопатом, який відправив на смерть мільйони невинних жертв, Арендт побачила в ньому кричущу «нормальність», що підтверджувалось психіатрами й навіть адвокатом обвинуваченого. Вона зазначає, що ніхто з присутніх на суді не міг прийняти очевидний факт, що лежить на поверхні відповідей щодо Аїхмана: «... звичайна, “нормальна” людина – не недоумкуватий, не цинічний і не жертва пропаганди – виявилася абсолютно нездатною відрізнити добро від зла» [Арендт, 2008, с. 49].

Йдеться про пересічну людину, яка шляхом своєї законослухняності й «громадянської порядності» зайняла значну посаду в системі влади тоталітарного режиму та чесно виконувала свої обов'язки. Отже, саме законодавчий дозвіл на фактичний злочин є одним з уроків Голокосту, бо людина, яка просто виконує закон, може легко стати фактичним злочинцем або співучасником злочинних дій [Bernstein, 1996, pp. 29–32].

Саме у книзі «Аїхман у Єрусалимі» [Арендт, 2008], витриманої у жанрі репортажу із залу суду над Аїхманом, Арендт вводить формулювання «банальність зла», ніде в тексті

його не пояснюючи, але водночас виносячи це словосполучення у назву книги. Зрозуміло, що весь зміст книги покликаний свідчити на користь того, що вона надає читачам звіт про банальність зла. У своїх пізніх роботах Ганна Арендт повертається до формулювання «банальність зла» і прагне прояснити його для своїх читачів, наголошуючи, що це може бути феноменом гігантських за своїми масштабами злочинів, які неможливо пояснити жодною психічною патологією чи ідеологічними переконаннями людей, що їх вчиняли.

«Банальність зла» криється в непомітній для «добропорядного суспільства» підміні моральних засад, що стали буденними і сприймалися некритично. Вимога чинити злочин не з'явилася несподівано. Вона викристалізувалася непомітно в процесі постійного угодовства мас з розпорядженнями вождя, які він давав функціонерам системи, а ті, зі свого боку, самі, будучи частиною добропорядного суспільства, поширювали цю настанову серед обивателів. Отже, сприймаючи злочинні розпорядження як «менше зло», кожна людина робить зло прийнятним. Поклавши відповідальність на вождя і систему, зло в повсякденному житті, як стверджувала Арендт, робили звичайні люди: «Проблема з Аїхманом полягала саме в тому, що таких, як він, було багато, і багато хто не були ані збоченцями, ані садистами – вони були та є жахливо й страхотливо нормальними. З погляду наших юридичних інститутів і наших норм юридичної моралі ця нормальність була страшнішою, ніж всі звірства, разом узяті, оскільки вона передбачала <...>, – що цей новий тип злочинця, який насправді є “ворогом людства”, здійснює свої злочини за таких обставин, що він практично не може знати або відчувати, що чинить неправильно» [Арендт, 2008, с. 411].

Арендт також розмірковує про загрозу повернення тоталітаризму в сучасному світі та шляхи запобігання цьому. Вона неодноразово підкреслювала причини, які роблять нові тоталітарні ідеї можливими, ба навіть більше – досить простими, до того ж механізми застосування яких є вже відпрацьованими. Неукоріненість людських мас стає досить спокусливим способом вирішення наявних проблем. Вона вважає, що тоталітарні ідеї та рішення можуть спокійно пережити падіння тоталітарних режимів, перетворившись на сильну спокусу, яка буде відновлюватися кожного разу, коли буде здаватися, що пом'якшити політичні й соціальні проблеми, або послабити економічні негаразди методом, що є гідним людини та людяності, неможливо. У цьому плані суттєву увагу Арендт приділяє питанню політики. Протиставляючи політику етиці як форму ціннісно-нормативної регуляції, Арендт фактично окреслює сфери індивідуальної і суспільної моралі. Також простір публічної політики стає для Арендт універсальною моделлю публічності, звернення до якої навіть сьогодні може забезпечити потребу жити з іншими і для інших у спільному світі, а також облаштовувати його для себе й майбутніх поколінь [Арендт, 1996, с. 602–608].

Арендт також розрізняє особисту і політичну відповідальність. Політична відповідальність – це базовий принцип політичного життя, який передбачає наявність хоча б мінімальної влади в руках тих, хто заводить про неї мову. Політична відповідальність означає наступність влади. Однак Арендт застерігає від того, щоб надавати їй моральне або правове навантаження. Моральна відповідальність – це завжди особиста відповідальність, і саме вона актуалізується при розгляді питань, пов'язаних з проблемою тоталітаризму. Арендт наполягає на тому, що активна підтримка тоталітарного режиму, так само, як і пасивне дотримання його норм, повинні оцінюватися з погляду саме особистої відповідальності [Bernstein, 1996, pp. 56–59].

Заслуговує на увагу й поняття колективної відповідальності, а також схоже з ним поняття колективної провини, адже вони є занадто розмитими і тому дають можливість дійсно винним уникнути відповідальності. Арендт заявляє про це у світлі поширення в повоєнні роки практики покаяння в середовищі молодих німців, які не мали відношення до злочинів нацизму. Єдино відчутним результатом цієї практики стало «обілення» тих, хто дійсно скоював злочини в рамках тоталітарної системи. Арендт зазначає, що судити треба людей, які вважали себе «гвинтиками» і «шестернями», без оглядки на закон і накази, які

суперечать людській природі та облаштуванню людського співжиття. Звичайний аргумент обвинувачених: «Якби я відмовився це робити, це зробив би хтось інший», Арендт категорично відкидає. Людина несе особисту відповідальність за свої дії, тому аналогічні дії інших в подібних обставинах не виправдовують кожної конкретної людини. [Арендт, 2008, с. 57–62]

На нашу думку, велике значення судового процесу над Аїхманом, навіть з урахуванням всієї критики щодо упущень і недоробок в організації та проведенні процесу, полягає в можливості оцінки дії конкретної людини та міри її відповідальності за скоєні злочини, а також у демонстрації того, що відповідачу не вдається сховатися за фразами про те, що він лише виконував розпорядження і слідував посадовим інструкціям. Коли виносяться судження з приводу людини, що знаходиться при виконанні посадових повноважень, то його слід оцінювати саме як людину, а не як функцію, тому що в будь-якому разі посадова особа ніколи не перестає бути людиною.

У зв'язку з цим Арендт також ставить питання про те, чи має право судити таких людей той, хто сам ніколи не перебував у тоталітарних умовах? І мислителька стверджує: мислити – означає судити самостійно. Тож судження – це здатність людини давати оцінку тому, що відбувається, раціонально, не піддаючись емоціям або егоїстичним інтересам, не спираючись на правила й стандарти. Судження створює свої власні принципи, наявність яких і дає можливість нам судити про питання моралі. Коли людина стикається з безпрецедентними проблемами, такими, наприклад, як колапс існуючих норм моралі, то вона однаково лишається здатною мислити, судити самостійно, вона тільки повинна активувати в собі ці здібності. Мислення, здатність судження – це ті важливі речі, які кожен має в своєму розпорядженні як учасник колективної взаємодії. І саме це може запобігти повторенню тоталітаризму. [Арендт, 2008, с. 157–161]

Підбиваючи підсумки свого розгляду тоталітаризму, Ганна Арендт підкреслює, що це є явищем саме ХХ століття, тому вона категорично відмовляється шукати його витoki в ранній філософії. Дистанціюючись від розробок К. Пошпера [Пошпер, 1994], Арендт констатувала: поки вчений шукає коріння тоталітаризму в історії західної філософії, всіх влаштовує академічність його викладу, але щойно він починає аналізувати підстави й безпосередні прояви тоталітаризму, не ховаючись за філософськими евфемізмами, його починають звинувачувати у вульгарності, відсутності необхідної витонченості в інтерпретації подій і, відповідно, некоректності висновків.

Отже, варто розуміти й пам'ятати, що у політичному сенсі тоталітаризм – це система масового терору, що формується в умовах руйнування публічного простору людської взаємодії та при підтримці пропаганди й ідеологічної обробки мас, які складаються з «атомізованих» індивідів. Розглядаючи цю проблему з філософсько-антропологічних поглядів, можна стверджувати, що головною умовою для повторення тоталітаризму є відчуження індивіда від політичного життя, зведення людської взаємодії до функціональних контактів в економічній сфері, а також руйнування соціальних зв'язків з родиною і друзями. Тоталітаризм знищує людські якості, перетворюючи індивіда на «гвинтик» гігантської системи влади за допомогою складної процедури підміни сенсів та зняття з нього відповідальності. Саме безапеляційне сприйняття вимог, підкорення злочинним наказам робить зло не тільки прийнятним але й буденним, внаслідок чого непомітно для себе людина легко стає співучасником масштабних злочинів. Як переконливо демонструє Ганна Арендт, велике значення в питанні недопущення рецидивів «тотальної держави» має публічна сфера, де людина у взаємодії з іншими людьми облаштовує світ «промовою і дією» як для себе, так і для майбутніх поколінь. Тож важливо діяти вільно, творчо й активно в публічному просторі, і лише тоді в нас розвивається здатність судження, актуалізується питання моральності, а саме це й може запобігти повторенню тоталітаризму в майбутньому.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Адорно Т. Исследование авторитарной личности / пер. с нем. М. Попов, М. Кондратенко. М.: АСТ, 2012. 480 с.
- Арендт Х. Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме / пер. с англ. С. Кастальский, Н. Рудницкая. М.: Европа, 2008. 424 с.
- Арендт Х. Истоки тоталитаризма / пер. с англ. Л. Седов. М.: ЦентрКом, 1996. 704 с.
- Жижек С. Возвышенный объект идеологии / пер. с англ. В. Софронов. М.: Художественный журнал, 1999. 234 с.
- Мальшев А. М. Концепция тоталитаризма в творчестве Ханны Арендт. *Научный журнал Института философии и права Российской Академии наук*. 2010. Вып. 10. С. 297–327.
- Пошпер К. Відкрите суспільство та його вороги / пер. з англ. О. Коваленко, О. Буценко. К.: Основа, 1994. 495 с.
- Хайек Ф. фон. Дорога к рабству / пер. с англ. М. Гнедовский. М.: АСТ, 2010. 320 с.
- Шмитт К. Понятие политического / пер. с нем. А. Ф. Филиппов. *Вопросы социологии*. 1992. № 1. С. 37–67.
- Bernstein R. Hannah Arendt and the Jewish Question. Massachusetts: MIT Press, 1996. 256 p.
- Stewart A. Theories of Power and Domination: The Politics of Empowerment in Late Modernity. California: SAGA, 2001. 270 p.

Пикало Андрій Олегович

аспірант, філософський факультет
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна
м. Свободи, 6, Харків, 61022
E-mail: andreypikalo@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6515-1964>

Стаття надійшла до редакції: 30.10.2019

Схвалено до друку: 02.12.2019

ЭТИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ТОТАЛИТАРИЗМЕ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ХАННЫ АРЕНДТ

Пыкало Андрей Олегович

аспірант, філософський факультет
Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина
пл. Свободы, 6, Харьков, 61022
E-mail: andreypikalo@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6515-1964>

В статье анализируется проблематика этических представлений тоталитаризма в философском наследии Ханны Арендт. Рассматриваются условия для формирования «тотального государства» и роль в этих процессах как общества в целом, так и отдельного индивида. Анализируются особенности тоталитарных трансформаций индивида и общества, а также взаимодействие последних с режимом на разных этапах функционирования «тотального государства». По мнению Ханны Арендт, тоталитаризм является системой массового террора, которая представляет собой явление, характерное именно для XX века. Тоталитаризм реализуется в условиях разрушения политического пространства и человеческого взаимодействия, являясь результатом отчуждения человека от политической жизни, то есть «атомизации» общества на фоне постепенного изменения базовых этических норм и устоявшихся представлений о морали вообще. Рассматривая проблему возникновения тоталитаризма, Арендт обращается к антропологической плоскости, где исследует путь, которым в публичную сферу входит насилие, а политика превращается в инструмент достижения определенных целей и обслуживания частного интереса. Также анализируется феномен «банальности зла», который кроется в основании так называемого

«добропорядочного общества». Такое общество легко становится оружием тоталитаризма вместе с «низовыми исполнителями приказов», как это демонстрирует пример Адольфа Эйхмана. Ханна Арендт считает, что действия таких исполнителей всегда должны оцениваться как действия именно человека, а не всего лишь инструмента для исполнения определенной функции, с которого таким образом снимается ответственность за содеянное. Ханной Арендт определяются различные сферы этического (а именно – сферы индивидуальной и общественной морали), где существует разделение на личную и политическую ответственность, а также исследуется проблематика предотвращения возможного повторения тоталитаризма. «Средства» для такого предотвращения, по мнению Ханны Арендт, находятся в этической плоскости. Это, во-первых, возможность самостоятельного суждения и критического мышления, которые создают личные принципы. И во-вторых – наличие публичной сферы, которая предусматривает возможность свободного действия в общем социальном пространстве, что актуализирует вопросы нравственности и обеспечивает формирование моральных принципов.

Ключевые слова: этика, тоталитаризм, банальность зла, Ханна Арендт.

Статья поступила в редакцию: 30.10.2019

Утверждена к печати: 02.12.2019

ETHICAL VIEWS OF TOTALITARIANISM IN HANNAH ARENDT'S POLITICAL PHILOSOPHY

Pykalo Andrii O.

PhD Student, Faculty of Philosophy

V. N. Karazin Kharkiv National University

6, Svobody sqr., 61022, Kharkiv, Ukraine

E-mail: andreypikalo@ukr.net

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6515-1964>

ABSTRACT

The article analyzes the ethical studies of Hannah Arendt on the origin of totalitarianism. The author considers the conditions for the formation of a “total state” and the role in these processes of both society as a whole and an individual. Based on the works of Hannah Arendt, the author analyzes the features of the totalitarian transformations of the individual and society, as well as their interaction with the regime at different stages of the functioning of the “total state”. According to Hannah Arendt, totalitarianism is a system of mass terror, which is a phenomenon of the twentieth century. Totalitarianism is realized in the conditions of the destruction of political space and human interaction. It is the result of the alienation of a person from political life, that is, the “atomization” of society against the background of a deformation of basic ethical standards and established ideas about morality in general. Considering the problem of the emergence of totalitarianism, Arendt turns to the anthropological plane, where she explores the way in which violence enters the public sphere, and politics turns into an instrument for achieving certain goals and serving private interests. Hannah Arendt also analyzes the phenomenon of the “banality of evil,” which lies at the base of the so-called “respectable society”. Such a society easily becomes a weapon of totalitarianism along with “grassroots executors of orders”, as the example of Adolf Eichmann demonstrates. Hannah Arendt believes that the actions of such “executors of orders” should always be assessed as the actions of a person, and not just a “social tool”, from which responsibility for crimes is thus removed. Hannah Arendt identifies various areas of ethical (namely, areas of individual and public morality), where there is a division into personal and political responsibility, and also studies the problems of preventing a possible repetition of totalitarianism. The “means” for such prevention, according to Hannah Arendt, are on an ethical plane. This is, firstly, the possibility of independent judgment and critical thinking, which create personal principles. And secondly, the presence of a public sphere, which provides the possibility of free action in a common social space. This is what actualizes moral issues and ensures the formation of moral principles.

Keywords: ethics, totalitarianism, banality of evil, Hannah Arendt.

REFERENCES

- Adorno, T. (2012). *The Authoritarian Personality*. (M. Popov, Trans.). Moscow: AST. (Original work published 1950). (In Russian).
- Arendt, H. (1996). *The Origins of Totalitarianism*. (L. Sedova, Trans.). Moscow: CentrCom. (Original work published 1951). (In Russian).
- Arendt, H. (2008). *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. (S. Kastalskii & N. Rudnytskaia, Trans.). Moscow: Europe. (Original work published 1963). (In Russian).
- Bernstein, R. (1996). *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Massachusetts: MIT Press.
- Hayek, F. A. (2010). *The Road to Serfdom*. (M. Gnesdovskiy, Trans.). Moscow: AST. (Original work published 1944). (In Russian).
- Malyshev, A. M. (2010). The Concept of Totalitarianism in the Works of Hannah Arendt. *Scientific Journal of the Institute of Philosophy and Law of the Russian Academy of Sciences*, 10, 297–327. (In Russian).
- Popper, K. (1994). *The Open Society and its Enemies*. (O. Kovalenko & O. Butsenko, Trans.). Kyiv: Osnova. (Original work published 1945). (In Ukrainian).
- Schmitt, K. (1992). The Concept of the Political. (A. F. Filippov, Trans.). *Voprosy Sociologii – Sociological Issues*, 1, 37–67. (Original work published 1932). (In Russian).
- Stewart, A. (2001). *Theories of Power and Domination: The Politics of Empowerment in Late Modernity*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications Ltd.
- Žižek, S. (1999). *The Sublime Object of Ideology*. (V. Sofronov, Trans.). Moscow: Khudozhestvennyy zhurnal. (Original work published 1989). (In Russian).

Article arrived: 30.10.2019

Accepted: 02.12.2019

УДК (UDC) 172:321.7:323:327

DOI: 10.26565/2226-0994-2019-61-6

Samuel Akpan Bassey
Kevin Ibok Anweting
Augustine Terhide Maashin

DEMOCRACY AND GLOBALIZATION WITH SUSTAINABLE DEVELOPMENT IN AFRICA: A PHILOSOPHICAL PERSPECTIVE

This paper focuses on how African national leaders can make global democracy relevant to sustainable development in Africa. Seeing the problem of sustainable development in Africa from the structural and functional angles, this paper begins with an introduction and a clarification of terms such as 'democracy', 'globalization' and 'development'. It then analyzes the underlying foundations of global democracy and its implications to cultures of the African peoples. This paper tries to place the impact of global democracy on Africa in perspectives by weighing the pros and cons of global democracy. Tracing the genesis of functional and developmental problems in the post-colonial Africa to structural problems occasioned by Africa's colonial experience, this paper however strongly contends that the main problem militating against sustainable development in the post-colonial Africa is bad politics and mismanagement of national resources. African peoples need to be taught that some of the African national leaders are responsible for the bad condition of underdevelopment in the global period because of bad political governance ranging from the inability of African leaders to calculate all the relevant factors in the making of their policies as well as failing to provide effective technologies and competent staff to deal with rigging of elections and other electoral problems in addition to corruption and mismanagement of public funds. There is no way for the African nations to survive without production of goods and services in terms of farming, agriculture and diversification of their revenue base. National leaders of the various African nations cannot avoid policies that enable the industrialization of African nations through the provision of the basic infrastructures and viable amenities for social, economic, and political development. They should however be wary of debt traps of International Monetary Fund and World Bank because borrowing nations are often given difficult conditions that often make it difficult for them to obtain the desired benefits in terms of sustainable development. The study recommends that for sustainable development to take place in Africa there is need for national leaders to embrace good political governance that places the people at the centre of development to be manifested in guileless electoral process and effective management of the resources. This paper contends that the realization of sustainable development in African nations requires moral, political, and economic integration. It concludes with perspectives for further research on the issue.

Keywords: democracy, globalization, sustainable development, post-colonial Africa.

Introduction

There is the tendency for scholars from the Western world to praise the impact of globalization of democracy on this planet Earth since the end of the Cold War. They boast that liberal democracy as applied to political and economic systems of different nations of the world has shrunk space, integrated nations, promoted better exchange of goods and services between different countries and has also facilitated investments, employment opportunities, and the availability of goods such as the Internet and communication technologies in African countries and other parts of the world with little barriers to international exchange. Proponents of global democracy in Africa points to the fact that such exchange in economic matters have been extended successfully to political structures of different African nations and elsewhere even in developed worlds. Indeed, many African leaders believe that democracy with its free market breaks down national barriers at individual and collective levels, promotes cooperation between Africa and other continents of the world with the potentials for interaction, peace and development in international relations and business. This has been crystallized with the emergence of advanced communication system in this digital era that has made this world a global village.

© Bassey S. A., Anweting K. I., Maashin A. T., 2019.



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License 4.0.

Critics of global democracy in Africa has amongst others pointed to its weakness in it terms of the clash of values that it generates between African cultures and Western liberal values. Such clash of values, they contend, has sometimes led to palpable conflicts in Africa in different ways. They further point to the fact that it has led to dependency on Western values and technologies. For such critics, it makes African nations to depend on powerful and affluent countries such as the United States, Germany, and China for political and economic solutions. They argue that it such dependency also affects Africa because it implies loss of freedom and identity for the African peoples. This problem of identity has often provoked the emergence of movements for emancipation in Africa and elsewhere in the world. Another point of criticism is that globalization has increased the gap between rich and affluent individuals and nations.

In the light of these problems, this paper sees the possibility of exploiting global democracy to Africa's advantage. It therefore tries to critically analyze the problems demonstrating how global democracy could be made relevant for sustainable development in Africa.

Conceptual Clarification of the Terms 'Democracy' and 'Globalization'

In the political sense, the term 'democracy' is often regarded as the ideal political order because of the currency of its usage in the contemporary world of government and politics. The etymology of the word 'democracy' comes from two Greek words '*demos*' (people) and '*kratos*' (rule) [Bassey & Udoudom, 2018, p. 3]. Therefore the word 'democracy' means rule by the people. The etymology of the word 'democracy' gives us a hint about its origin in the Western world and how it was practiced. The practice of democracy in the ancient Athens of Greece dated back from 500 BC to 330 BC. It was direct and engaged most of the adult male citizens of the city-state. According to Appadorai:

“Ancient democracy was direct, primary. When the Athenians called their constitution a democracy, ‘they meant literally what the word itself expressed – that the people itself undertook the work of government’. Their assembly, in which every citizen could take part, was the sovereign body in the State to decide national affairs, great and small. The opportunity for the citizen to take part in the executive and judicial administration of the state was considerable” [Appadorai, 1975, p. 187].

Appadorai here implies that the adult male citizens of the ancient Athens decided public issues of national interest in a direct manner. The corollary of such direct participation in that period was that sovereignty was vested on the adult male citizens of Athens. In the contemporary period the word 'democracy' at the national or state level is often practiced in an indirect way through representatives elected at periodic intervals. This means that democracy could be practiced in either direct or indirect manner. Azikiwe corroborates the above position as he defines democracy as:

“The rule of the people by its majority inhabitants and includes a government in which the supreme power is vested in the people and exercised by them directly or indirectly through a system of representation, usually involving periodically held free and fair elections” [Azikiwe, 1958, pp. 2–3].

The idea of periodic election implies that all the eligible adult citizens are allowed to exercise their franchise either as voters or candidates during such organized free and fair elections. One of the interesting features of Azikiwe's definition of democracy is that it is the rule by the majority of the people. This is what democracy appears to be in principle. However, in practice, the idea of majority rule of 'the people' begs some questions: “*Who are to count as 'the people' and what is a 'majority' of them?*” [McLean & McMillan, 2003, p. 139]. McLean and McMillan

have noted that though Ancient Athens called itself a democracy because all citizens could take part in political decisions [McLean & McMillan, 2003, p. 139]. On the contrary, they have asserted that “the women, slaves, and resident aliens including people from other Greek cities had no right to participate” [McLean & McMillan, 2003, p. 139]. They have further noted that “citizens were thus less than a quarter of the adult population” [McLean & McMillan, 2003, p. 139]. They have however finally concluded that the word ‘majority’ simply mean more than fifty per cent of the adult population. This seems to imply that democracy in its forms as popular government is approximated as a matter of expediency. In practice, owing to the size of modern states, everybody cannot participate in the democratic process of political governance. On the contrary, every citizen is seen as having equal worth, fundamental human rights, equality before the law, and right to fair hearing and appeal before independent courts of the land.

Having said this, we want to discuss the main features of liberal democracy in modern states. According to Schmidt, Shelley, Bardes, Maxwell, Crain, and Santos, the principles of democratic government include: (1) The existence of universal suffrage: “All representative democracies rest on the rule of the people as expressed through the election of government officials” [Schmidt et al., 2009, p. 11]; (2) The rule of the majority: Since everyone’s vote counts equally, the only way to make fair decision is by some form of majority will. However, to forestall the abuse of the notion and oppression, modern democracies also apply measures to guarantee minority rights of unpopular groups; (3) The provision of free, open and competitive elections: This provision enables the opposition to have “the opportunity to win elective office” [Schmidt et al., 2009, p. 11]. For such elections to be totally open, freedom of the press and speech must be preserved so that opposition candidates may present their criticisms of the existing government; (4) The existence of democratic constitution: Yet another key feature of liberal democracy is that it is based on the principle of limited government. Not only is the government dependent on popular sovereignty, but the powers of government are also clearly limited, either through a written document or through widely shared beliefs. Such constitution sets down the fundamental structure of the government and the limits to its activities. These mechanisms prevent political office holders from abusing political power. [Schmidt et al., 2009]

Liberal democracy when applied to the economic aspect of life implies liberal capitalist economy. According to Azikiwe:

“When a person lives in an economic system that is characterized by private ownership of capital goods, whose production, distribution and prices are determined by him, motivated solely by the profit he envisages to make in the bargain, in a free market and without unreasonable state interference, we say that such a person lives in a capitalist society” [Azikiwe, 1980, p. 11].

The analysis above implies that capitalism entails ‘private ownership of capital goods’ alongside the private control of production, distribution and price allocation to the goods with the aim of making profit in a largely free market. However, it appears that the analysis above fails to include the ownership of ‘service’ in addition to capital goods as being necessary for a complete definition of capitalism. We can therefore deduce from the above analysis that ownership of private property and its use to produce goods or service in order make profit in a free market is the hallmark of capitalism. The word ‘free market’ implies that government intervention in economic activities is reduced to the barest minimum as the market forces of demand and supply control the prices of goods and services.

According to Holton [as cited in Ikpe, 2000], the following are features of liberal economy: (1) Individual sovereignty: This means that individuals are free to make their own decisions about matters affecting them. On this score, government should not interfere arbitrarily with the affairs of individuals since interference is antithetical to human nature; (2) Self-interest:

Self-interest is a logical consequence of individual sovereignty. The individuals are free to articulate their self-interests or personal objectives as much as possible; (3) Rationality: This means that individuals are capable of knowing what their interests really are, and are free to pursue them; (4) Private property rights: This means that individuals have the private right over their property and can use it the way they like; (5) Self regulating market: The liberal capitalists see the price mechanism as controlling the market by bringing into balance the demand for goods and services and their supply too; (6) Spontaneous order: The market works well when individuals act as buyers and sellers accordingly. In selling commodities, the seller acquires the money needed to satisfy his needs. The sale of commodities leads to the purchase of other commodities, and the anticipated purchase of those commodities motivate the sale of products and labour.

Now, we turn to the word 'globalization'. A conceptual clarification on globalization is necessary because it helps in the discussion and understanding of the main issue. According to Chumakov the term 'globalization' was introduced into lexicon by R. Robertson in 1983 [Chumakov, 2010]. However, it became popular only in 1990 after the era of Cold War that marked the collapse of communism and the beginning intensive furtherance of capitalism across the globe. Olowabi has therefore defined globalization as:

“... the interpenetration and interdependence taking place among the divergent peoples of the world due to technological advances in the areas of communication and transportation. These innovations render ineffective the traditional barriers of space, time, national borders and sovereignty. As a result a sort of uniformity can be identified among the divergent groups that occupy the global space” [Olowabi, 2001, p. 72].

Owolabi seems to be saying that globalization implies the interpenetration and interdependence taking place amongst the different nations of the world due to advancements in technologies of transportation and communication. According to him, these innovations render the barriers to interpenetration and interdependence ineffective making a sort of uniformity available. Owolabi's definition of globalization above fails to explain what sort of interpenetration or interdependency taking place amongst the “divergent people” of the world due to technological advancements in transportation and communication. However, his subsequent detailed analysis of the issue in his articles shows that globalization transverses the economic and the political aspects of liberal democratic values that are integrated into the global system. According to Onyekpe [as cited in Efemini, 2011]:

“Globalization may be defined simply as the processes of making anything, issue, idea, practice, development, etc, global, worldwide or universal. But from the international political economy point of view, it is the tendencies and processes towards achieving rapid integration of the world economies through the deliberate formulation and execution of policies and programmes focused on the defined goals of integration and through the corresponding construction of the relevant theories and ideologies to defend, uphold, and promote the integration process.” [Efemini, 2011, Conceptual definitions, para. 1]

Onyekpe's definition above implies that the aim of globalization transcends the production of material values to include the transmission of developmental values and integration of world economies to achieve set goals in a world system. However, we do not want to subscribe to Onyekpe's idea that globalization is the process of “making anything” worldwide or universal. Kukoč has, however, defined the term 'globalization' in a holistic sense:

“The common and indisputable trait of all its definitions is the view that globalization is a process of economic, social, cultural and political activity, which transcends nation-state borders, and that it pertains to the world as a whole. It is within this context that the multi-dimensionality of the globalization processes comes to the fore: the simultaneous activity of economic, political, ecological, cultural, and communication factors at the level of the world system. Globalization is, thus, a complex and controversial process of the building of the world as a whole by creation of global institutional structures and global cultural forms, i. e. the forms that have been produced or transformed by globally accessible means. It is disclosed as a) the *free market-economic unification of the world* with uniform patterns of production and consumption; b) *democratic integration of the world* based on common interests of humankind, such as equality, human rights protection, rule of law, pluralism, peace and security; c) *moral integration of the world* concerning some central humanistic values, essential for sustainable development of humanity” [Kukoč, 2009, p. 3].

The definition above is apparently all embracing because it captures the essential elements of globalization. It further sees the notion of globalization as the complex and controversial process of building the whole world by creation of global institutional structures and culture based on economic and moral values. However, the underlying values raise issues on the implication of globalization to other non-Western cultures. It is obvious that the modern values of the Western world are anchored on materialism and empirical science. Given this, they are more likely to define development in material terms alone than African nations that have predilection for traditional moral values based on customs and religion.

However, scholars like Walter Rodney, Claude Ake, etc., see it differently. So what is development? According to Rodney, at the level of the individual, it implies increased skill and capacity, greater freedom, creativity, self-discipline, responsibility and material well-being depending on the society, the era, social class, and one’s personal code of what is right and what is wrong. However, at the level of social groups, Rodney has asserted:

“Development implies an increasing capacity to regulate both internal and external relationships. Much of human history has been a fight for survival against natural hazards and against real and imagined human enemies. Development in the past has always meant the increase in the ability to guard the independence of the social group and indeed to infringe upon the freedom of others – some that often came about irrespective of the will of the persons within the societies involved” [Rodney, 2009, p. 2].

This shows that Walter’s definition is based on the political dimension of development. It is true that political might is an essential element of developed state. Nevertheless, his definition of national development is not enough because it ought to include values and socio-economic security of an independent people. On the contrary, Ake has noted that development is not economic growth even though economic growth in large measure determines its possibility [Ake, 1996, p. 125]. He sees development as continuous process of activity for the purpose of realizing valuable economic and socio-political goals. Ake therefore asserts: “Development is the process by which people create and recreate themselves and their life circumstances to realize higher levels of civilization in accordance with their own choice and

values” [Ake, 1996, p. 125]. A point made by Ake is that development is located in the ability of a people to discover the root of their problems and thus create means of dealing with those problems for the attainment of a higher level of civilization based on their own policy choice and values. Ake’s definition is encompassing because while placing the people at the centre, it includes cultural values, politics and economy as essential element of development.

Foundations of Liberal Democracy

In order to know the impact of globalization in Africa and how it can help in solving Africa’s political, economic, and moral problems, it is important to discuss the fundamental assumptions of liberal democracy. Liberal democracy has its philosophical foundation in individualism. This implies the autonomy of every individual to pursue his/her self-interest in as much as he/she has intrinsic value and the right to make free choices as a self-governing entity. The worth of every individual has been highlighted by some philosophers such as Immanuel Kant. In his analysis of deontological moral rules as universal commands, Kant teaches us to act as to treat humanity, whether in our own person or in that of another, in every case as an end in itself, never as means only [Kant, 1993]. The intrinsic worth of every individual as enunciated by Kant is also the basis of liberal democracy which is the will of all; or which is rather approximated as the majority will. It is obvious that the gamut of liberal democratic values is anchored on protecting the rights and liberty of individuals.

Mill has for instance, noted that “[t]he only purpose for which power can be rightfully exercised over any member of a civilized community, against his will, is to prevent harm to others. This is because “[o]ver himself, over his own body and mind, the individual is sovereign” [Mill, 1963, p. 310]. This shows that every individual is largely regarded as a self-governing autonomous being that has the right to freely pursue his/her self-interest without doing harm to others in society. Mill’s idea of individualism can be perceived in democratic values such as liberty, individualism, subjectivism, and pluralism. It seems to establish the need for equal regard and consideration, tolerance of cultural differences and patience in the interaction amongst individuals. It also calls rational calculations of utility in terms of neutrality and respect for individual differences on the part of any individual and government in handling matters affecting each member of the state regardless of creed, tribe or religion. Liberal democracy thus allows a differentiation between the private realm and the public realm of life in the society. Every democratic government is expected to operate on the basis of both a deontological and traditional moral framework but compromises are normally necessary in the legislative process for the realization of the purposive goals of social utility.

There are some methodological issues regarding the foundations of liberal democracy. The first analysis concerns the process and the end (i.e. result) of democratic principles. While the second analysis concerns of both process and the end of liberal democratic principles in different societies. Connolly has noted that “[c]urrent liberalism cannot be defined merely through its commitment to freedom, rights, dissent, and justice. It must be understood, as well, through the institutional arrangements it endorses” [Connolly, 1984, p. 233]. In a sense, liberal democracy may be seen as from deontological ethical angle that emphasizes the due process of arriving at the good outcome such as tolerance of dissent views, freedom of speech and publication, minimal level of equality, and limited government. It is also teleological or purposive in the sense that it encourages the good outcomes of minimal levels of individualistic freedom, justice, rule of law, equality as well as the security of life and property. However, it seems inconceivable to sacrifice ends to means in real situation of political decision-making. The problem is amplified by the fact that sometimes two ends such the national security and the right of the individual members of the state may conflict. In this situation, what should a political office holder do? So all we can infer here is that a great deal of character is necessary for the sustenance of liberal democratic principles and methods. We want to assert here that definition of the due procedures or methods of democracy can help the government to realize the majority will as well as the political goals of the government when there is a genuine commitment to follow the rules.

The economic dimension of liberal democracy is synonymous with liberal economy. It is liberalism as applied to economic activities particularly in the market. Like liberal democracy as applied to politics, economic liberalism is as we have earlier discussed is largely rooted in the assertion of individualism and freedom, the pursuit of self-interest, and the use of human rationality in the pursuit of plural and subjective values in market transaction based on spontaneous order independent of unnecessary governmental intervention. Globalization is therefore seemingly inseparable from the aforementioned liberal principles of democracy. The liberal values of global democracy seem to conflict with some of the African cultures, and it is impossible to separate the people from their cultural values since they provide the necessary framework for dealing with their personal, socio-political, and economic problems. Global democracy has made some impacts on African societies, and we shall now throw light on them.

The Negative Impact of Global Democracy on African Societies

Opponents of global democracy have criticized its roles in Africa. According to them, it has further created the conflict between African traditional values and Western liberal values that existed since the advent of colonialism in African societies [Bassey, Enang & Nwaeke, 2018]. After the emergence of independence from the European colonizers in Africa and the introduction of Western liberal democratic institutions and further growth of liberal principles through globalization, the African peoples are increasingly becoming more threatened and confused over the choice of values and structures necessary for reordering their societies. The traditional African ethics is hitherto built on community lifestyle that is rooted in the extended family system. Nze has also supported this view. Nze throws light on the community lifestyle of the African people as he echoes:

“Since this principle is the determinant of the African social organization, traditional African community tends to be communalistic. The claim here is reinforced by African traditional religion which is not primarily for the individual, but for the community of which the individual is an infinitesimal part. In this sense, African communalism is opposed to individualism” [Nze, 1989, p. 4].

An essential ingredient of Nze's analysis above is that in the traditional African community the individual is inseparable from his community. This is unlike the Western values of democracy that see the individual as an autonomous being that has his own subjective choices to make, his life to live and his death to die. In this 21st century, owing to the impact of neo-liberalism and globalization in Africa, the height of moral crisis occasioned by subjectivity and pluralism of values has divided the African peoples on issues such as indecent dressing, prostitution, abortion, homosexuality, and the moral preference for good conduct over ill-gotten wealth and power in the society. A related problem is that this moral crisis creates the problem of a definite system of values that can provide the requisite framework for restructuring the social and governmental structures of different African nationalities muddled together 'the scramblers' for Africa. This is compounded by the fact that liberalism makes a distinction between the private and public spheres of life on the basis of a secular materialistic philosophy. This is one of the major sources of confusion associated with adapting the secular values of liberal democracy to African cultures. This problem is exemplified in the violent conflicts over the adoption of Islamic principles of Sharia law in the Northern part of Nigeria. In the meantime, globalization with its emphasis on self-interest and subjective values seems to be enhancing the problems associated with all manners of differences in Africa. Nigeria alone has more than 300 ethnic nationalities speaking 250 languages and 1000 dialects. In Nigeria, however, it is a known fact that there are three main ethnic nationalities – Hausa-Fulani in the Northern part, the Yoruba in the South-West, and Igbo in the South-East. In terms of religion, there are three dominant religions in Nigeria – Islam, Christianity, and African Traditional Religion. Ethnic and religious sentiments sometimes fuel violence, and often influence policies in Nigeria's politics.

Another point, according to them, is that *it has caused the problems associated with identity and freedom*. Dukor has contended that alienation culturally means a conscious rejection of one's identity and self, and a deliberate quest for new horizons of life and experience. He has noted further:

“Some have argued that Africa has no choice but to look forward towards here future in the direction of [W]estern culture and civilization. Whatever is the merit of this, a situation whereby the teaching of [W]estern civilization to African students turns into a disparagement of African civilizations and a recommendation of Europeanization of African culture is existentially calamitous” [Dukor, 2015, p. 210].

Two notions can be inferred from the position above: his discontentment with the disparagement of Africa's cultures and civilization and the consequent prescription of European lifestyle for Africans. The prevalence of emancipation movements in Africa and other third world countries against Western domination of African cultures is a clear testament to the reality of this problem.

Opponents of global democracy have also contended that *it has increased the gap between the rich and the poor classes at both domestic and global levels*. Azikiwe has noted the first argument against liberal capitalism is that of remuneration of labour [Azikiwe, 1980, p. 14]. He explains that it is maintained that under this condition, the worker does not receive a fair share of the fruits of his labour. Instead the lion's share goes to the management, shareholders, speculators, middlemen and other extraneous elements, who did not labour in order to produce what has enabled a business to operate at a profit. We want to add here that in this kind of situation the winners are the management, shareholders, speculators, middlemen and other strongly connected business elements while the likely losers are those who must either helplessly depend on the owners of capital goods and services unless they find other effective means to survive. This is what is happening in global politics, trade and economy between the affluent countries of the Western world and Africa. The affluent countries like the United States have a high level of cohesive structures at the domestic level to produce the required level of advanced technology, manpower, business environment, and finance to assume leadership position in political and economic matters, and are more astute to protect their national interests. The problem of the gap between affluent individuals and struggling individuals at the domestic level has increasingly led to untold crimes in the African nations.

Opponents also contend that global democracy has led Africa to a higher level of dependency on the affluent countries [Bassey, 2016]. It is a fact the leaders of global politics and economy are the affluent countries such as the United States, Britain, Germany, China, etc. Experience shows that they have more capabilities, more spending and bargaining power in all global affairs than those from African countries such as Nigeria, Egypt, and South Africa. This means that as a result of the new wave of development of capitalism started by the global superpowers, it seems that Africa must depend on the investments and technical assistance of great economic powers of the world in running their socio-political and economic affairs. However, it also seems that the gains of global democracy are bigger than the losses. In a related issue, Omoniyi has reported in *The Guardian*:

“The policy of economic deregulation and liberalization pursued by the Obasanjo's administration through the National Council on Privatisation (sic) (NCP), and the Nigerian Investment Promotion Commission (NIPC), helped to open up new windows of opportunity to foreign investors who had the financial and technical capability to venture into Nigeria's often exceedingly risky terrain. This drastic step freed up the telecoms sector from

the hitherto state-run monopoly of NITEL, and threw open the market for interested and capable private entrepreneurs” [Omoniyi, 2015, p. 79].

The account above shows that business investment by foreign investors into the telecommunication industry of Nigeria was a reality during Obasanjo’s regime, and it further narrates that the policy freed the sector from corrupt and ineptitude managers. World Trade Organization (WTO) is saddled with the responsibility of overseeing tariffs and lessening trade barriers. However, on the issue of bargaining power, the problem is that the affluent nations have more powers than developing nations as Schmidt et al. has noted:

“The work of the WTO has met opposition in many regions of the world. During the 2003 meetings in Cancun, Mexico, African nations walked out of the ‘Doha Round’ of negotiations because they disagreed with the more-developed nations over new rules for investment and cross border transfers. One of the areas of the areas of the greatest disagreement in the WTO is the treatment of agriculture. Most developed nations subsidize their own farmers and want to protect them from competition from other countries. The United States and Europe are currently at odds over the reduction of agricultural subsidies and further talks are stalled” [Schmidt et al., 2009, p. 618].

This shows that there are often disagreements over some policies regarding global transactions. This case of conflict of interests between the African nations and more-developed nations shows that globalization is seemingly controlled not only by market-forces but also by political considerations since most of the global institutions are controlled by the more-developed nations of the world.

Opponents of the global democracy assert that *it has led to more ecological threats to the survival of the African people*. Most transnational nations such as Shell Petroleum Development Company (SPDC) have grappled with environmental challenges as a result of their oil explorations and other activities in the African nations. The emission and flaring of gas has led to untold environmental degradation and global warming. Schmidt et al. has noted that the US government is reluctant to deal with the issue of global warming as scientific predictions have shown that African nations are the most vulnerable groups to face its immediate and dire consequences [Schmidt et al., 2009]. The US government is rather more interested in its national domestic issues than in helping to deal with this external issue.

Another claim of critics of global democracy is that *it has led to more problems regarding quality control of goods in the international market*. There is often the problem of quality control of goods in the global free market. This is because the developed nations are often do not have time for such thorough scrutiny.

The Positive Impact of Global Democracy in Africa

Proponents of global democracy try to justify it on the following grounds: *It has promoted better exchange of goods and services in Africa*. The story of the transformation of the telecommunication industry in Nigeria as Omoniyi has shown in his report would not have been possible without the impact of global free enterprise [Omoniyi, 2015]. This has enabled huge international corporations to produce and sell their products throughout the globe. Nigeria, for instance, has produced oil resources which have been sold into the United States, while Nigerians buy Internet devices produced in the United States.

It has led to better advancements in communication and technologies. Global system of democracy has led to a better transformation of the way Africans communicate and interaction amongst themselves, in individual, social, national, and global interactions. Kissinger has echoed the same point:

“Thoughtful observers have viewed the globalizing transformations ushered in by the rise of Internet and advanced computing technology as the beginning of a new era of popular empowerment and progress toward peace. They hail the ability of new technologies to enable the individual and to propel transparency – whether through the publicizing of abuses by authorities or erosion of cultural barriers of misunderstanding. Optimist point, with some justification, to the startling new powers of communication gained through instantaneous global networks. They stress the ability of computer networks and ‘smart’ devices to create new social, economic, and environmental efficiencies” [Kissinger, 2014, p. 354].

It has accelerated the development of civil rule in Africa. There is no doubt that global democracy has promoted the rule by civilians instead of military dictatorship. In Nigeria, for instance, many informed minds believe that the worst civilian-led government is better than the best military regime. An event in Libya is evidence here.

It has changed the way African leaders deal with all aspects of their national life. Civil rule of democratic government has ushered in transformation in the way Africa deals with their challenges in relation to their different aspects of their national life and the international community. African leaders have embraced the methods of science and democracy in the quest for better ways of dealing with technical issues such as political governance, business management, job creation, gender issues, education, tourism and hospitality. It seems that the application of the methods of science and democracy is relevant here. On the issue of attracting tourism, for instance, Bakare has reported:

“Globally tourism is a highly competitive industry; We cannot compel the potential tourist to visit any attractions by force, threat or decrees, but by creative persuasions; various sectors within the industry are yet to have adequate development in quantity, quality and standards that develop their tourist resources; and whilst funding remain an important factor in the development of this industry, it is critical to apply the required discipline to achieve the desired result” [Bakare, 2016, p. 41].

Critics have further noted that it has led to more development in terms of urbanization in Africa. Many villages in Africa have undergone transformation as a result of the development of infrastructure, social amenities such as electricity, quality roads, and the location of transnational corporation that attract the provision of social responsibility. Nnamseh has noted that over the years, 104 communities in the Niger Delta have been electrified under the joint venture integrated community development programmes as cited in Mobile Bulletin (2011) [Nnamseh, 2013]. It appears to that urbanization is at the heart of socio-political and economic policies of global democracy.

Supporters of global democracy has pointed that *it has led to acceleration of regional partnerships and cooperation amongst African nations.* African leaders have become more keen in their efforts to partner together to face the challenges of globalization and national development in their continent.

Finally, advocates of global democracy have opined that *it has led to greater success for the African nations in global activities.* African leaders have exploited opportunities in global trade, sports and scientific and technical development.

How to Square Democracy and Globalization with Sustainable Development in Africa

Rodney explores the genesis of the problems underlying Africa's development in his book, *How Europe Underdeveloped Africa* [Rodney, 2009]. He sees those enumerated problems as occasioned by slavery, colonialism, neo-colonialism, exploitation and dehumanization of the African people. He is thus not just concerned with how Europe underdeveloped Africa, but also with the ravaging effects of colonialism and neo-colonialism. He has therefore "called for a break with the exploiting ravaging system in order to move forward and create a new world order" [Harding, 1981, p. xix]. It is certain that Rodney wanted the African peoples to vie for socialism.

However, since the end of the Cold War it seemed that capitalism is the only available option for the national leaders. As Sallie has noted that after the Cold War, there was a "consensus amongst national leaders across Three Worlds that further development will likely necessitate forms of capitalism and liberalism within their societies" [Sallie, 2001, p. 33]. This means that free market and democracy is seen by world leaders as the only alternative method to socialism for the realization of development in all the nations of the world including Africa. We largely agree with the position of world leaders on the issue of a feasible world order. However, there are issues that involve national interests of political character in the subject matter of global democracy.

While analyzing the term 'development', we have agreed with Ake that development is located in the ability of a people to discover their root of their problems and thus create means of dealing with them for the attainment of a higher level of civilization based on their own policy choice and values. We have therefore discovered that the problem of development in African nations is rooted in their colonial and post-colonial experience. In many Africa nations, people from different religions, tribes and nationalities were merged together by gunboat diplomacy and military-backed force. This implies that colonization of Africa by Europe was done by force. The result is that it structurally destroyed the traditional organization of African societies. This has made many African states or countries heterogeneous. African nations have to struggle with national integration even after many years of independence. It is indeed a critical issue that involves structural and functional problems.

However, regarding these problems there is still the possibility for the African nations to cease the opportunity offered by global democracy to achieve sustainable national development. The following are recommended for the realization of sustainable development in Africa: *Africa needs to restructure their geopolitical settings where necessary*. When Europe was facing similar problems about religion like Africa, they made concerted effort to redraw their geopolitical map. Kissinger has narrated how the Thirty Years War (1618–1648) went in Europe. He puts it this way:

"A century of intermittent wars attended the rise and spread of the Protestant critique of Church supremacy: the Habsburg Empire and the papacy both sought to stamp out the challenge to their authority, and Protestants resisted in defence of their new faith" [Kissinger, 2014, p. 20].

He noted that the war led to a new definition of political sovereignty and the limitation of the powers of the papacy in Europe. This is because they sat together in a meeting that is known as the Peace of Westphalia to formulate rules for a new concept of world order. Similarly, in Africa nations with multi-cultural values, it is necessary to create states if possible for different ethnic groups. In Nigeria, for instance, there is the need to create structural balance by the creation of one more state in the South Eastern part. This will lead to balance of power between the Northern part and the Southern part of Nigeria. In addition, there should be a sort of structural balance between the Federal and the State government. More importantly, there is the need to evolve true federalism in the political structure of Nigeria to achieve the much needed political balance in the polity to enable state governors to reduce the emphasis

at the centre of the federation. This will enhance development from the grassroots level to the state and federal levels.

African national leaders should ensure peace and security in their lands to attract foreign investors. To avoid conflicts and discontentment in African societies, it is necessary for African national leaders to keep all the elements of their states happy and contented. Machiavelli has also prescribed this policy for the then prince of Florence [Machiavelli, 1999]. It is also necessary for the leaders to be well-armed to face all manners of insurgency like those of Boko Haram in Nigeria.

African political leaders should be those between the age of 30 to 60, who are healthy, reputable, adequately educated as degree holders and having some years of experience in either public positions or in entrepreneurship. There are social changes going on in different parts of the world regarding the development of mature youths as leaders. In other parts of developed world, government often hunts for youths with great abilities in order to bring them to limelight even in political scene. African governments should emulate this policy.

African heads of state should unite through the African Union (AU) to fight all manners of fraud, injustice and oppression against the African peoples. Freedom is necessary for survival. So Africa should unite when necessary to form a common front in order to protect their interests in the areas of values, policy formulation, and political strategy.

There is the need for African governments to seek modalities on how to diversify their national revenue base and on how to create employment opportunities. It is prudent for African governments to diversify their means of earning revenue to boost their national income. Effective taxation framework in addition to other means of earning revenue should be put in place. Similarly, they should prepare the grounds for the industrialization of Africa through the provision of basic social amenities and infrastructure. Our leaders need to find ways to promote some of our locally manufactured goods that bears the symbol of our cultures through Small and Medium Scale Enterprises (SMSE) and provision of incentives such as soft loans to farmers. New technologies should be explored for the enhancement of job creation for the African peoples.

There is need for improvement of the practice of democracy in the politics of the various African nations. For sustainable development to take place in Africa, all the political stakeholders should say no to rig electoral fraud. The head of government should adequately provide mechanisms to ensure that it is impossible to rig elections. The leaders should provide mechanisms that favour accountability and transparency as effective values of good political governance. This is because experience shows that countries in Africa with good electoral practices perform better in governance because they must be accountable to the people that elected them. Two examples are Ghana after the rule of Jerry Rawlings and South Africa.

There is the need for the African governments to provide enabling legislation for both the public and the private sector. This can be achieved if a body is set up to with the requisite administrative and oversight competence to manage private sectors that have the technical ability to realize the envisioned goals of the private sector. Like in all matters concerning human life and organizations, moral character, skill, commitment and transparency are necessary here for the realization of set goals. In addition, there is the need for our leaders to fight corruption. A blueprint for the fight against corruption is necessary for sustainable national development.

Evaluation and Conclusion

We have enumerated and discussed the problems associated democracy and globalization in Africa, and have also tried to provide the solutions to them. The protection of the sovereignty of African nations is necessary for Africa's development because the problems of Africa can be solved if African nations seek solutions to their problems within themselves. However, sensible partnership with great nations of the world could be helpful as a matter of necessity. The leaders of the United States and other affluent nations of the world cannot help Africa more than African leaders and peoples can help their respective nations and Africa as a whole. It is better if we as Africans rise up to the challenge of sustainable development. We want to assert in strong terms that if all the leaders of African nations show realistic commitment to end all forms

of electoral fraud and malpractices then most of the development problems of Africa nations will be solved. This is because credible political leaders can only emerge through the application of rule-based political process. However, in a situation where judges receive bribes to give bias judgement in a court of law over electoral cases, there is no hope for the realization of sustainable development through the electoral process. This is because candidates who successful ascend to power through unjust verdict are not likely to respect the rule of law and the development that it stands for. Verdicts should discourage rigging, gerrymandering and politically-induced violence. In a situation where a judge asks a plaintiff in an election trial to produce substantial evidence that his rival rigged election from one polling unit to the other, the future would seems so bleak for development. An incorruptible judge should rather ask: “What is the evidence and degree of such act of rigging election in the polling units of the state?” His judgement on such electoral matters should discourage the use of such fraudulent means in subsequent future elections.

Education is necessary for the acquisition of universally accepted philosophical and scientific knowledge to deal with the problem of values and sustainable development in Africa. African peoples need to be taught that some of the African national leaders are responsible for the bad condition of underdevelopment in the global period because of bad political governance ranging from the inability of African leaders to calculate all the relevant factors in the making of their policies as well as failing to provide effective technologies and competent staff to deal with rigging of elections and other electoral problems in addition to corruption and mismanagement of public funds. It is impossible for us to realize the set goals for sustainable development if the leader fails to make informed choices after calculations of all the necessary social, economic, political and strategic factors. In this sense, contemporary African education is necessary for the production of African leaders because it lays emphasis on the methods of science, democracy and the dynamic aspects of Africa’s traditional values. Our educational system should make African Studies as a course of study compulsory from primary to the higher institutions. The dynamic aspects of Africa’s cultural heritage of formal and informal education systems portray Africa’s identity and must not be abandoned. In this sense, while the principles of democracy become peripheral to the African peoples, the various cultural values of the African peoples become the interior principles guiding the African peoples. This means that global democracy can enable the African peoples to better understand their elites and other peoples from other continents.

There is no way for the African nations to survive without production of goods and services in terms of farming, agriculture and diversification of their revenue base. National leaders of the various African nations cannot avoid policies that enable the industrialization of African nations through the provision of the basic infrastructures and viable amenities for social, economic, and political development. They should however be wary of debt traps of International Monetary Fund and World Bank because borrowing nations are often given difficult conditions that often make it difficult for them to obtain the desired benefits in terms of sustainable development.

The whole of the issue of this work boils down to two main issues – the problem of convoluted structures and functionality of the existing African states. African national leaders must evolve policies that can promote moral, political and economic integration amongst African nations. This implies that it is through good political governance that the problems will be solved and development sustained.

Finally, further research is required regarding the issue of how to educate the whole of Africa’s vast population from the grassroots for enlightenment and sustainable national development. Another area for further studies is on how to raise the economic status of women and youths in Africa societies for sustainable development. Terrorism is rife in African countries like Nigeria. How can African national leaders respond to this issue in the quest for sustainable national development? Further research is required on how to curb terrorism and religious conflicts in the African continent.

REFERENCES

- Appadorai, A. (1975). *The Substance of Politics*. New Delhi, India: Oxford University Press.
- Ake, C. (1996). *Development Strategy for Nigeria after the Structural Adjustment Programme*. Ibadan: Development Policy Centre.
- Azikiwe, N. (1980). *Ideology for Nigeria: Capitalism, Socialism or Welfarism?* Lagos: MacMillan Nigeria Publishers Ltd.
- Azikiwe, N. (1958). *Renascent Africa*. London: Frank Cass Publishers.
- Bakare, W. (Ed). (2016, April 9). Global Partnership. *Daily Telegraph*. Lagos: Daily Telegraph Publishing company Ltd.
- Bassey, S. A. (2016). Democracy and Gasset's 'The Revolt of the Masses': An Exposition. *OmniScience: A Multi-disciplinary Journal*, 6(2), 1–8.
- Bassey, S. A., Enang, N. R., & Nwaeke, C. U. (2018). Revisiting the Language Question. *African Philosophy. Journal of Social and Humanities Sciences Research (JSHSR)*, 5(23), 1053–1067.
- Bassey, S. A., & Udoudom, M. D. (2018). Developmental Democracy in Africa: A Review. *OmniScience: A Multi-disciplinary Journal*, 8(2), 1–9.
- Chumakov, A. N. (2010). *Philosophy of Globalization: Selected Articles*. Moscow: Max Press. Retrieved from <http://wfp-unesco.org/eng/offpap/top12/alxch.pdf>.
- Connolly, W. (Ed). (1984). *Legitimacy and the State*. Oxford: Blackwell.
- Dukor, M. F. (2015). Africa in a Globalized Democratic Existentialism. *American International Journal of Social Science*, 4(2), 209–222.
- Efemini, A. (2011). Rethinking Claude Ake on Globalization and Sustainable Development in Africa. *Aworom Annang: African Journal of Culture, Philosophy and Society*, 1(1), 2026–6333.
- Harding, V. (1981). Introduction. In W. Rodney, *How Europe Underdeveloped Africa*. Washington, D.C.: Howard University Press.
- Ikpe, U. B. (2000). *Introduction to Political Economy*. Lagos: Concept Publications Limited.
- Kant, I. (1993). *Grounding for the Metaphysics of Morals*. (J. W. Elington, Trans.). Indianapolis, Indiana: Hackett Publishing Co., Inc. (Original work published 1785).
- Kissinger, H. A. (2014). *World Order: Reflections on the Character of Nations and the Course of History*. London: Allen Lane, Penguin Books Ltd.
- Kukoč, M. (2009). Philosophy and Globalization. *Synthesis Philosophica*, 47, 3–5.
- Machiavelli, N. (1999). *The Prince*. (G. Bull, Trans.). London: Penguin Books. (Original work published 1532).
- McLean, T., & McMillan, A. (Eds.). (2003). Democracy. In *Oxford Concise Dictionary of Politics*. New York, NY: Oxford University Press Inc.
- Mill, J. S. (1963). On Liberty. In J. Somerville & R. E. Santoni (Eds.), *Social and Political Philosophy*. New York, NY: Anchor Books.
- Nnamsch, M. P. (2013). Corporate Social Responsibility: An Appraisal of Its Impact in Nigeria. In *AFE Journal of Minorities Studies*, 1(5).
- Nze, Ch. B. (1989). *Aspects of African Communalism*. Onitsha, Nigeria: Veritas Publishers.
- Omoniyi, T. (2015, November 12). Driving National Development Through Telecommunication. *The Guardian*. Lagos: Guardian Newspaper Limited.
- Owolabi, K. A. (2001). Globalization, Americanization and Western imperialism. *Journal of Social Development in Africa*, 16(2), 71–92. Ibadan, Nigeria: University of Ibadan, Department of Philosophy. doi: <http://dx.doi.org/10.4314/jsda.v16i2.23874>.
- Rodney, W. (2009). *How Europe Underdeveloped Africa*. Abuja: Panaf Publishing Inc. (Original work published 1972).
- Sallie, S. (2001). Capitalist Globalization and Liberal Democracy in the Third World: A Cross-national Study. *International Third World Studies Journal and Review*, 22(1).
- Schmidt, S. W., Shelley II, M. C., Bardes, B. A., Maxwell, W. E., Crain, E., & Santos, A. (2009). *American Government and Politics Today*. (Texas edition 2009–2010, 14th edition, M. Staudt & M. Stranz, Eds.). Ohio: Cengage Learning.

Bassey Samuel Akpan

Postgraduate Student, Department of Philosophy
University of Calabar
Etta Agbo rd., 540242, Calabar, Nigeria
E-mail: samuelbassey15@yahoo.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1790-4682>

Anweting Kevin Ibok

Lecturer, Department of Philosophy
Veritas University
Bwari Area Council, FCT Abuja, 901101, Nigeria
E-mail: kevinanweting@gmail.com

Maashin Augustine Terhide

Lecturer, Department of Philosophy
Benue State University
km 1, Gboko Road, 970222, Benue State, Nigeria
E-mail: maashinterhide@gmail.com

Article arrived: 17.08.2019

Accepted: 25.10.2019

**ДЕМОКРАТІЯ, ГЛОБАЛІЗАЦІЯ ТА СТАЛИЙ РОЗВИТОК АФРИКИ:
ФІЛОСОФСЬКА ПЕРСПЕКТИВА**

Бассей Самюель Акпан

аспірант, філософський факультет
Університет Калабару
вул. Етти Агбо, 540242, Калабар, Нігерія
E-mail: samuelbassey15@yahoo.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1790-4682>

Кевін Ібок Анветінг

викладач, філософський факультет
Університет Верітас
Регіональна рада Бварі, Абуджа, 901101, Нігерія
E-mail: kevinanweting@gmail.com

Маашин Августин Терхіде

викладач, філософський факультет
Державний університет Бенуе
км 1, дорога Гбоко, 970222, штат Бенуе, Нігерія
E-mail: maashinterhide@gmail.com

У статті автори досліджують можливості впливу африканських національних лідерів на встановлення принципів демократії та відповідних соціальних механізмів у Африці, а також аналізують позитивні та негативні наслідки процесу глобалізації для африканських країн. Розглядаючи проблему сталого розвитку в Африці у структурному та функціональному аспектах, автори починають дослідження з уточнення понять «демократія», «глобалізація» та «розвиток». Простежуючи особливості розвитку Африки в колоніальну та постколоніальну добу, автори статті стверджують, що наразі головною проблемою, яка перешкоджає реалізації сталого розвитку постколоніальної Африки, є неефективна внутрішня політика та недоцільне використання національних ресурсів. На думку авторів, африканські народи мають збагнути, що відповідальність за незадовільний стан розвитку африканського суспільства у глобалізованому світі несуть африканські національні лідери. Африканські країни не можуть вижити без виробництва товарів і послуг, сільського господарства та диверсифікації своєї доходної бази. Отже, національні лідери

різних країн Африки зобов'язані реалізовувати політику, яка сприяє індустріалізації африканських країн за рахунок побудови базової інфраструктури та забезпечення умов для соціального, економічного та політичного розвитку суспільства. Втім, автори статті вважають, що африканські національні лідери повинні водночас обережно ставитись до Міжнародного валютного фонду та Світового банку, оскільки для країн-позичальників часто створюються складні умови, які перешкоджають отриманню бажаних результатів у плані сталого розвитку. Натомість лідери мають сприяти розповсюдженню ефективних технологій, залучати до керівних структур компетентний персонал та забезпечувати розвиток освіти. Також африканські лідери повинні впроваджувати механізми боротьби з фальсифікацією результатів виборів, корупцією, неефективним розподілом державних коштів тощо. Автори розвідки вважають, що запорукою сталого розвитку в постколоніальній Африці є ефективне політичне управління, орієнтоване на досягнення добробуту та високого рівня життя для більшості громадян. Досягнути такої мети, на думку авторів, можна лише за умов моральної, політичної та економічної інтеграції африканських країн.

Ключові слова: демократія, глобалізація, сталий розвиток, постколоніальна Африка.

Стаття надійшла до редакції: 17.08.2019

Схвалено до друку: 25.10.2019

ДЕМОКРАТИЯ, ГЛОБАЛИЗАЦИЯ И УСТОЙЧИВОЕ РАЗВИТИЕ АФРИКИ: ФИЛОСОФСКАЯ ПЕРСПЕКТИВА

Бассей Самуэль Акпан

аспирант, філософський факультет
Університет Калабара
ул. Эгты Агбо, 540242, Калабар, Нигерия
E-mail: samuelbassey15@yahoo.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1790-4682>

Кевин Ибок Анветинг

преподаватель, философский факультет
Университет Веритас
Региональный совет Бвари, Абуджа, 901101, Нигерия
E-mail: kevinanweting@gmail.com

Августин Терхиде Маашин

преподаватель, философский факультет
Государственный университет Бенуэ
км 1, дорога Гбоко, 970222, штат Бенуэ, Нигерия
E-mail: maashinterhide@gmail.com

В статье авторы исследуют возможности влияния африканских национальных лидеров на установление принципов демократии и соответствующих социальных механизмов в Африке, а также анализируют положительные и отрицательные последствия процесса глобализации для африканских стран. Рассматривая проблему устойчивого развития в Африке в структурном и функциональном аспектах, авторы начинают исследование с уточнения понятий «демократия», «глобализация» и «развитие». Проследивая особенности развития Африки в колониальную и постколониальную эпохи, авторы статьи утверждают, что на данный момент главной проблемой, которая препятствует реализации устойчивого развития постколониальной Африки, является неэффективная внутренняя политика, а также нецелесообразное использование национальных ресурсов. Авторы приходят к выводу о том, что залогом устойчивого развития в постколониальной Африке является эффективное политическое управление, ориентированное на достижение благополучия большинства граждан, которого можно достичь только при условии нравственной, политической и экономической интеграции африканских стран.

Ключевые слова: демократия, глобализация, устойчивое развитие, постколониальная Африка.

Статья поступила в редакцию: 17.08.2019

Утверждена к печати: 25.10.2019

УДК 1 (091)

DOI: 10.26565/2226-0994-2019-61-7

Катерина Гончаренко
Каріна Крагель

НОМО MILITARIS: ЧОМУ ЛЮДИНА ПРАГНЕ ВІЙНИ?

Феномен війни посідає одне з чільних місць у площині соціально-філософських і культурологічних досліджень, а також займає неоднозначну позицію в житті самої людини. На історичній мапі ми спостерігаємо хвилі постійного виникнення збройних конфліктів, які неминуче призводять до фатальних наслідків, спричиняючи жахливий ефект руйнації у житті країн, народів і окремих людей. Війна переважно постає перед нами в образі жахить і трагедій. Втім, у просторі філософії війну як специфічний феномен у бутті людства розглядають з різних ракурсів, зокрема й акцентуючи увагу на парадоксальності та багатовимірності даного явища. У запропонованій роботі автори намагаються проаналізувати концепт війни з огляду на певну «привабливість» і навіть «необхідність» цього явища для людини. Також виконується спроба підсумувати наявний спектр відповідей на питання про те, звідки в людині береться прагнення до насилля, тобто так звана «жага війни», яка й породжує «вічне повернення» та постійне перебування людей у стані війни. Результати даної розвідки свідчать про те, що війна є дійсно важливим явищем, яке можна вважати одним з фундаментальних атрибутів людської природи. Аналізуючи різні підходи, які пояснюють причини походження війни (натуралістичні, психологічні, економічні тощо), автори статті наголошують, що джерелом будь-яких збройних конфліктів все ж таки є вкоріненість «войовничості» у самому естві homo sapiens. Людина має постійно виборювати право на своє існування. І така боротьба часто набуває різних за масштабом та характером форм, які можна розглядати як конкретні варіації єдиного феномену, що на теоретико-філософському рівні фіксується у концепті війни. Не зважаючи на природне почуття жаху, яке викликає слово «війна» на рівні буденної свідомості, за цією мовною оболонкою криються водночас біль і надія, смерть і свобода, віра в людину та у справедливість світобудови, а також готовність боротися за цю справедливість. Всі ці внутрішньо суперечливі смисли знаходять своє поєднання у філософськи опрацьованому понятті війни, а також і своє втілення у безлічі різних «воєн», які постійно веде людина внаслідок свого специфічного «буттєвого устрою». Людина, отже, є «істотою, що воює» або ж, як пропонують позначати цю особливість автори статті, – homo militaris.

Ключові слова: війна, мир, людська природа, філософія війни, homo militaris.

Протягом значного періоду часу, у процесі свого історичного розвитку людство трансформувалося саме собою і водночас змінювало все, що знаходилося довкола нього. Слід визнати, що еволюція явищ, які відбуваються у світі, здебільшого має діалектичний характер. Звісно, не варто сприймати діалектику лише у її матеріалістичному забарвленні. Діалектика радше виявляє себе через особливості процесів розвитку та постає базовою, фундаментальною ознакою всього наявного як у суто теоретичних філософських конструктах, так і в практичному розгортанні історичних процесів. Власне, без діалектичних процесів складно та навіть неможливо уявити собі буття homo sapiens, особливо в контексті розмірковувань про природу, інструменти чи причини війни, яку завжди ведуть певні індивіди, а не їхні знаряддя. Конфлікти інтересів, неузгодженості, нестабільність та інші доволі негативні моменти проважують до розгортання та утворення чогось більшого: чогось, що на перший погляд видається страшним та фатальним. Але хіба ми можемо щось стверджувати зі стовідсотковою впевненістю, усвідомлюючи, що у світі немає нічого перманентного, а все існуюче зазнає змін? Наскрізний погляд на протиріччя, які виникали та виникають у суспільстві, вочевидь створює підґрунтя для перевизначення умов можливості та ймовірності будь-якої конфронтації.

© Гончаренко К. С., Крагель К. В., 2019.



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License 4.0.

Цінності та ідеали, які встановлювалися та встановлюються людиною впродовж всього її життя, можуть змінюватися в результаті еволюційних процесів, що відбуваються під впливом навколишньої дійсності, яка «тисне» на людину. Трансформуючись і переходячи на іншу сходинку (не лише вгору, але й вниз), набуває нового виміру світогляд, бачення навколишнього та внутрішнє відчуття людини.

У політичній площині неврегульованість і неспроможність вирішити ту чи іншу конфліктну ситуацію часто призводять до застосування збройних сил та проведення різного гатунку військових операцій. У горизонті наукової та освітньої літератури існує низка досліджень, які присвячені цій «вічній» темі – темі війни. Можна констатувати, що ми маємо у наявності значний обсяг літератури, наукових розвідок, у яких дослідники намагаються віднайти відповіді на такі хвилюючі та життєво важливі питання, як «що таке війна?», «чому вона виникає?», «чи можна її взагалі уникнути?» тощо. Серед сучасних мислителів можна зазначити О. В. Соловйова, Р. Жирара, П. Слотердайка, С. Жижека, Н. Хомського, А. Бадью, Дж. Батлер та інших. Важливий внесок у розвиток філософії війни зробили також А. Є. Снесарьов та К. фон Клаузевіц. До античної когорти філософів, що займалися даною проблематикою, зараховують Аристотеля, Платона, Цицерона. Епоха Відродження завдячує у цьому контексті такому визначному діячу, як Н. Макіавеллі. Зробили значний внесок у розвиток філософського знання про війну Т. Гоббс, І. Кант, Г. В. Ф. Гегель. Особливе місце в цьому плані можна відвести також дослідженням Г. Арендт, яка змогла відобразити переломні моменти в підходах до розуміння війни завдяки її відомій концепції «банального зла».

Отже, *мета роботи* полягає у спробі зрозуміти й надати відповідь на запитання – чому людина прагне війни та чи можливе уникнення війни попри такий собі «ген війни», який є в людині?

Завдання дослідження: проаналізувати ключові особливості та причини виникнення війн; надати обриси багатовимірної площини так званої «філософії війни» та з'ясувати, яким чином у її межах визначається людська «жага війни».

Отже, слід визнати, що в межах проблематики філософії війни існує певний загальноприйнятий принцип класифікації. Емпіричне різноманіття причин, що призводять до виникнення воєн і військових конфліктів, з точки зору філософії війни, прийнято ділити на дві групи. Йдеться про те, що зазначені причини можна об'єднати у межах двох підходів: «біологічного» і «соціально-історичного». Така типологія виникає, насамперед, з подвійної природи людини. По-перше, питання про джерела війни тісно пов'язані з проблемою тимчасовості в житті людства загалом, а відповідно й самого життя людини зокрема. По-друге ж, багато концептуальних підходів у цій площині формуються на основі безпосереднього ставлення до проблеми війни як до соціально-політичного феномену та пошуку такого ж безпосереднього виходу з кризової ситуації даного типу. Також не слід забувати, що існує певний тип воєн, які можна віднести до їхнього «духовно-метафізичного» різновиду, коли на передній план виводиться вплив не на матеріально-фізичні структури буття, а на структури свідомості, мислення. Оскільки ці війни пов'язані з руйнуванням соціальних структур, традицій та інших складових культури, то таку війну можна віднести до «соціально-історичного» типу воєн. У такому разі під війною розуміється стан ворожнечі, боротьби з будь-ким. Саме про таку війну веде мову Локк Дж. у трактатах про правління, коли стверджує, що той, хто намагається повністю підпорядкувати іншу людину своїй владі, у такий спосіб залучає себе до стану війни з Іншим [див.: Локк, 1988].

Незадовго до Другої світової війни А. Айнштайн у відкритому листі до З. Фрейда висловив думку-запитання: чи не має війна якихось ірраціональних, підсвідомих коренів? Адже якщо це так, то це означало б, що нам варто повернутися від модних у минулому столітті геополітичних і економічних пояснень феномену війни до погляду античних авторів. З. Фрейд відповів, що, на його думку, в основі війни лежать ще первісні інстинкти агресії і руйнування, а всі форми її пояснення – расові, національні, економічні, ідеологічні,

релігійні – лише різні форми «рекламної упаковки», тобто «камуфляж». Камуфляж, маскування, яке й приховує образ тієї людини, яку ми можемо назвати homo militaris.

К. фон Клаузевиц у своїй незавершеній роботі «Про війну» зазначав, що війна є актом насильства, застосування якого не знає меж/кордонів [див.: Клаузевиц, 2007]. Війна набуває цікавого образу. Вона постає як механізм з людським розумом, обличчям. Звичайно, ми говоримо про війну як про абстрактну стихію, яка невідомо, насправді невідомо чому виникає і знову притихає, чекаючи нагоди для наступного вибуху. Паралель можна провести з явищем глобалізації: даний процес настільки унікальний, що інтегрувався практично в усі сфери людської діяльності – політику, економіку, релігію, культуру тощо. Однак фахівцям складно визначити, на якому саме етапі розвитку було запущено процес глобалізації, що лише посилюється та потужнішає, і все, що нам лишається – це визнати, що, скажімо, компанія McDonald's має свої ресторани практично в кожній країні, а німецькі автомобілі BMW, які їздять у всьому світі, заповнили не тільки міські вулиці, але й свідомість мас.

Людина творить, створює, споживає і знову проходить ті ж самі етапи, повертається назад та робить однакові помилки/виправлення. Цікавим аспектом водночас є те, що людина з первісних часів здійснювала полювання: спочатку полювання на тварин, захист власної оселі, а потім до цього ще додалося полювання на інших людей. Постає питання: чи є людина злою/доброю від природи та чи дійсно поряд з «геном гуманності» в ній поєднано «мутує» та набирає сил «ген війни»? Складне питання і такий же складний пошук відповіді на нього. І. Кант, приміром, у своїй славнозвісній праці «До вічного миру» міркував про те, що людина є егоїстичним створінням за своєю природою [Кант, 2019]. Людина, отже, повсякчас і всюди має керувати собою, або хтось має керувати нею для вгамування, приборкання, врегулювання її жорстоких інстинктів та пороків.

Тож чому виникають війни? Існують різні причини та пояснення. Свого часу Ф. Енгельс стверджував, що війни розгораються на тілі економічного: насильство є лише засобом, а от ціль полягає в економічних вигодах. Звичайно, до низки причин ми відносимо й політичні мотиви, а також прагнення/воління/бажання отримати щось якомога більше та краще. Чим більше людина має, тим більше вона хоче отримати. У цьому, можливо, і виражається її особливість. З одного боку, війна виступає тим негативним конструктом, що руйнує, вбиває, розпорошує, знищує. Але, з іншого ракурсу, навпаки – це новий етап, сходинка, яка розвиває, спонукає та рухає.

Людина, так чи інакше, є істотою суперечливою. У ній приховуються як добрі, так і злі зачатки. Проте вона не може постійно знаходитися у тому самому стані. Homo sapiens потребує постійного руху, динаміки та, як би дивно це не звучало, – адреналіну. Дуже часто ми зустрічаємося з такими категоріями/поняттями/позначеннями, як «рутина», «повсякденність». За таких умов людина ніби завмирає, затихає, повільно рухаючись за течією. Когось це може влаштовувати, однак є й ті, хто навідріз відмовляється від такого способу життя та намагаються вийти з цього «зачарованого кола». Бажаний вихід може відбуватися різноманітними шляхами, однак одним з таких варіантів є саме неузгодженість, протиріччя, протест, що зрештою і провокує певні «войовничі акти». Bellum omnium contra omnes (лат. – «війна всіх проти всіх») починає діяти. Оскільки, як вважав Т. Гоббс, людина є сформованою з такого «матеріалу», що навіть у стані спокою, рівності та однакового доступу до благ вона буде рухатися в напрямку досягнення чогось вищого, то війна проти всіх інших з її боку фактично є невідворотною. Філософ зазначав наступне: «ми знаходимо в природі людини три головні причини для сутички: по-перше, суперництво; по-друге, невпевненість; по-третє, прагнення слави» [Гоббс, 2000, с. 152].

Варто згадати також М. Фуко, який у своїй праці «Наглядати та карати. Народження в'язниці» аналізував аспекти тіла, покарань і страждань [Фуко, 1998]. Саме такі моменти наявні у військовій системі та саме вони великою мірою забезпечують функціонування військової справи як такої. Бо ж мука – рушійна сила як під час покарання, так і під час/після воєнних подій. Оскільки людина одна й та сама, але проявляє своє ество

в різних сферах, то й виявлення тих чи інших особливостей корелюють між собою. Звідки в людини існує бажання та взагалі здатність до заподіяння тортур? Звідки в неї це захоплення стражданнями, муками, можливість створювати, винаходити засоби для вбивств, страт, а потім насолоджуватися ними? На даний аспект свого часу звертала увагу й С. Зонтаг, аналізуючи воєнну фотографію у своїй роботі «Дивлячись на чужі страждання» [Sontag, 2004]. Адаже незбагненим залишається, чому саме людина як вінець розвитку всього живого є водночас і майстром, і монстром, і творцем, і катом – повелителем пекельних мук. Існує досить відомий вираз С. Зонтаг: «Війна, скажете ви, це мерзота; варварство; війни треба припинити за будь-яку ціну! І ми повторимо ваші слова. Так, війна – це мерзота; варварство; війни треба припинити» [Сонтаг, 2013, с. 58]. Але поки вона не стосується кожного окремо, ми з величезним інтересом відвідаємо виставку фотографії і з цікавістю подивимося на зображення чийогось понівеченого, зруйнованого, розтощеного війною життя.

Отже, основна причина виникнення війни полягає у самій людині, у її природі. А природа *homo sapiens* є, вочевидь, не настільки ідеальною, вона містить в собі зачатки злого та потворного. Т. Гоббс стверджував, як ми зауважували вище, що людина є злою від природи і має бути механізм, який би міг стримувати її. Таким засобом, на думку філософа, і виступає Левіафан – держава. І навіть якщо цей Левіафан виявиться страшним монстром, у цьому немає нічого дивного: для того, аби приборкати монстра, потрібен не хто інший, як монстр. Варто також звернути увагу на думку філософа про те, що одна людина для іншої є ворогом, але нам дається можливість, шанс виправити себе. І якби все було так легко, то жити було б зовсім не цікаво. [див.: Гоббс, 2000]

Важливо зазначити, що існує так зване «ідеалістичне зло», яке характеризується тим, що людина, яка вчиняє злочин, свято вірить в те, що насправді творить добро. Особливістю зла нерозумності виявляється те, що виконавчач не замислюється над тим, чи добре, чи погано він вчиняє. Таку форму зла Г. Арндт називає «банальною». Власне, Г. Арндт у своїй праці «Банальність зла» говорить про банальне та радикальне зло, яке існує в житті людини. Перше полягає в творенні цього зла самостійно людиною, друге ж є наслідком насаджування зла іншими та розповсюдження його серед населення [Арндт, 2008]. Людина переважно не може жити «одномірним» життям. Вона має постійно розвиватися, змінюватися, не стояти на місці. Ще А. Гелен у своїй праці «Про систематику антропології» зазначав, що людина не є самодостатньою істотою, про що свідчить її природний стан: вона має стримувати себе, працювати й працювати над собою, бо всі ті якості, які вона отримує впродовж життя, з часом зазнають деградації, якщо їх постійно не відновлювати, не покращувати [див.: Гелен, 1988].

Варто, на наш погляд, зупинитися на поясненнях щодо війни, які викладає у своїх працях Г. Арндт, оскільки її політична теорія – це одна з тих теорій, що мають декілька «зрізів» чи «вимірів» у розумінні феномену війни. Першим поясненням виступає згадувана нами вище «банальність зла», яка певною мірою відсилає до природи людини. Наступне ж пояснення пов'язується з рівнем загального та технічного розвитку людства. На думку Г. Арндт, проблема війни, а відповідно й причина останньої – насилля, є надзвичайно парадоксальною. Парадоксальність насильства полягає в тому, що людина, по суті, намагається раціоналізувати ірраціональне. Тобто те, чого б взагалі не мало бути в житті людини, та те, що тепер стає предметом для безлічі думок та досліджень, має не лише теоретичну основу, але й практичне виявлення. Наприклад, як можуть раціонально мислячі люди приймати й підтримувати політику ядерного знищення, яка є абсолютно ірраціональною? Г. Арндт на сторінках своєї книги «Насилля» [Arendt, 1970] помічає, що вся аргументація, що підтримує практику використання зброї масового знищення, має настільки очевидні логічні недоліки, що смішно й водночас дивно, чому люди цього не усвідомлюють. Наукові розробки технологій масового знищення оголюють абсолютну абсурдність основних положень теорії «справедливої війни» (якщо згадати Аристотеля, то він у цьому контексті говорить про те, що війна є абсолютно справедливою, якщо ведеться

заради захисту держави) та інших теорій, що виправдовують насильство в сучасному світі. [Арендт, 2008; Arendt, 1970]

Парадоксальність воєнного насилля, на яке звертає увагу Г. Арендт, та його виявлення покликані продемонструвати, насамперед, явне нерозуміння природи цього явища. Існує зовнішня боротьба та спротив, але відсутній чіткий алгоритм викорінення першоджерела проблеми, оскільки немає бачення, проти чого конкретно ведеться боротьба. Це в чомусь нагадує лікування хворих на онкологію: на боротьбу з цим явищем витрачається безліч сил, але природу та походження даного комплексу захворювань так і не встановлено остаточно. Ще одним моментом є рефлексія щодо рівня потужності засобів воєнного насилля, з огляду на який Г. Арендт додає до свого визначення війни певні уточнення. Отже, війна є можливою, на її погляд, навіть у тому разі, коли в конфлікті беруть участь країни з нерозвиненим технічним оснащенням, тобто які не мають у своєму арсеналі ядерної або біологічної зброї. Інакше кажучи, локальний збройний конфлікт між двома малорозвиненими країнами без втручання супердержав може претендувати на те, аби називатися війною в її традиційному розумінні. Виходить так, що військові конфлікти, якщо їх намагатися пояснити суто з технічного боку, здатні поширюватися незалежно від рівня розвитку наявних технічних засобів. [Арендт, 2008; Arendt, 1970]

Свого часу О. Шпенглер говорив, що кожна цивілізація, яка приходить до піку свого розвитку, зазнає руйнації. Або ж, навпаки, існує закономірність: після занепаду розпочинається піднесення. Війна ж є особливим явищем. Це намагання щось змінити, чогось досягнути. Війна – шлях задоволення егоїстичних бажань. Війна несе в собі як смерть, так і народження. Все пізнається у порівнянні, і як завжди – тут спрацьовує закон діалектики. Чому людина так хоче війни? Полюсні ідейні спрямування, налаштованість сприймати/розуміти/слухати лише себе та власні принципи й позиції, небажання відкривати щось інше, вдивлятися, бути справжнім сучасником, який твердо може сказати: «Так, я усвідомляю це і приймаю!» Неможливість вирішити конфлікти – лише маленька іскорка, яка насправді є такою мізерною. Війна – це нелюдське вирішення людських проблем. Чому? Тому що людина володіє дивним даром – бажанням проявити себе, довести всім і одразу свою першість та вищість. Запал, енергія, або ж навпаки – згасання, мінливість, занадто відчутна спокійність, не можуть не залишити свій слід/відбиток.

А. Толстой у романі-епопеї «Війна і мир» зазначав, що війна є неприємною для людського розуму та всієї людської природи подією. «Війна – не люб'язність, а найбільш гидка справа в житті, і треба розуміти це і не грати у війну. <...> Військовий стан найпочесніший. А що таке війна, що потрібно для успіху у військовій справі, які звичаї військового товариства? Мета війни – вбивство, зняття війни – шпигунство, зрада і захоплення її, розорення жителів, пограбування їх або злодійство для продовольства армії; обман і брехня, визнані військовими хитроцями; звичаї військового стану – відсутність свободи, тобто дисципліна, ледарство, нещасття, жорстокість, розпуста, пияцтво» [Толстой, 1996]. І наразі ми маємо чергове риторичне запитання: навіщо людина вимінює свої високі ідеали на користь чогось настільки низького та блюзнірського? Навіщо вона постійно ув'язується в цю «подію», яку сама ж і породжує?

А. Снесарьов у своїй роботі «Філософія війни» пояснював причини того, що війни не зникають, таким чином. По-перше, війна стала занадто поширеним і драматичним явищем, яке складно викоринити в найближчій перспективі. По-друге, війни свідчать про небезпечні недоліки в організації людських общин та безсилля людського розуму. По-третє, вирішення питання про майбутнє війни – позитивне або негативне – залишається поки питанням віри, а не науково доведеним фактом. Війна розглядається під трьома кутами: під кутом розуму, краси і правди [Снесарев, 2013].

Можна сказати, що війна є певним «поліфонічним спектром» у бутті. Вона постає в різних площинах та вимірах. Її зображують у кіно, на світлинах та картинах, а також у художній літературі. Допоки існуватиме світ, доти буде існувати війна. Життя людини можна назвати так: «Війна і мир. Людина та incognito». До цього ж іще додається проблема

морального еквіваленту війни, яку досліджував у своїй праці В. Джеймс. Історія людства – це «кривава баня» [James, 2019]. Але це вже тема наступних досліджень.

Отже, війна є важливим елементом, який складає невід'ємну частину людської природи. Існують різні причини її виникнення. Однак найголовніша є вкоріненою у самому естві homo sapiens. Без страждань немає радості, без війни не буде миру. Людина є істотою, що воює. Так склалося історично, що вона має постійно виборювати право на життя, на існування. І така боротьба дуже часто переростає у більш серйозні та масштабніші акти захисту/нападу/збереження себе.

Вбивство, революція, війна – це ті жахаючі слова, за якими чуються та криються одночасно біль і надія, смерть і свобода, віра в людину та людство, у справедливість світобудови. Всі ці внутрішньо суперечливі смисли знаходять своє зовнішнє поєднання, а поряд з цим і вираження в природі самої людини. Біди людини виникають через незнання, невміння правильно та точно зреагувати в тій чи іншій ситуації. Парадоксальність війни не є винятком. Людина розуміє, що це неправильно, але все одно розпочинає таку діяльність. Існують підходи, які пояснюють причини походження війни: натуралістичні, психологічні, економічні тощо. Історія наводить нам чимало прикладів, які ще раз підтверджують, що війна є невід'ємним атрибутом людського життя; постійні «гонитви озброєнь» існували, існують та будуть існувати в історичній перспективі.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Арендт Х. Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме / пер. с англ. С. Кастальского и Н. Рудницкой. М.: Европа, 2008. 424 с.

Батлер Дж. Фрейми війни. Чиї життя оплакуються? / пер. з англ. Ю. Кравчук. Київ: Медуза, 2016. 280 с.

Гелен А. О систематике антропологии / пер. с нем. А. Филиппов. *Проблема человека в западной философии: сборник работ* / сост. и послесл. П. С. Гуревича; общ. ред. Ю. Н. Попова. М.: Прогресс, 1988. С. 151–201.

Гоббс Т. Левіафан, або Суть, будова і повноваження держави церковної та цивільної / пер. з англ. Р. Димерця, В. Єрмоленка, Н. Іванової, Є. Мірошниченка, Т. Олійник; наук. ред. Т. Польська. К.: Дух і Літера, 2000. 606 с.

Кант И. К вечному миру [Электронный ресурс] / пер. с нем. 2019. URL: https://www.civisbook.ru/files/File/Kant_K_vechnomu_miru.pdf.

Клаузевиц К. фон. О войне [Электронный ресурс] / пер. с нем. М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2007. URL: https://hrguru.ucoz.ru/_ld/0/9_2Aw.pdf.

Локк Дж. Два трактата о правлении. *Локк Дж. Сочинения: в 3-х т.; т. 3.* / пер. с англ. и лат. Ю. М. Давидсон, Е. С. Лагутин, Ю. В. Семенов, Н. А. Федоров и др.; ред. И. С. Нарский, А. Л. Субботин. М.: Мысль, 1988. С. 271–283.

Снесарев А. Е. Философия войны. М.: Ломоносовъ, 2013. 283 с.

Сонтаг С. О фотографии / пер. с англ. В. Гольшева. М.: Ad Marginem, 2013. 268 с.

Толстой Л. Н. Война и мир [Электронный ресурс]. *Толстой Л. Н. Собрание сочинений: в 8-ми т.; т. 3, 4.* М.: Лексика, 1996. URL: <https://ilibrary.ru/text/11/p.1/index.html>.

Фуко М. Наглядати й карати: Народження в'язниці / пер. з фр. П. Таращук. К.: Основи, 1998. 392 с.

Arendt H. On Violence. New York: Harcourt Brace Javanovich, 1970. 112 p.

James W. The Moral Equivalent of War [Electronic resource]. 2019. URL: <https://www.uky.edu/~eushe2/Pajares/moral.html>.

Sontag S. Regarding the Pain of Others. New York: Picador / Farrar, 2004. 131 p.

Гончаренко Катерина Сергіївна

кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії
Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова
вул. Тургенівська, 8/14, Київ, 01054
E-mail: agneshka13@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1162-9464>

Крагель Каріна Володимирівна

студентка бакалаврату, факультет філософії та суспільствознавства
Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова
вул. Тургенівська, 8/14, Київ, 01054
E-mail: karina.krahel125@gmail.com

Стаття надійшла до редакції: 31.10.2019

Схвалено до друку: 02.12.2019

НОМО MILITARIS: ПОЧЕМУ ЧЕЛОВЕК СТРЕМИТСЯ К ВОЙНЕ?

Гончаренко Екатерина Сергеевна

кандидат философских наук, доцент кафедры философии
Национальный педагогический университет имени М. П. Драгоманова
ул. Тургеневская, 8/14, Киев, 01054
E-mail: agneshka13@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1162-9464>

Крагель Карина Владимировна

студентка бакалаврату, факультет философии и обществоведения
Национальный педагогический университет имени М. П. Драгоманова
ул. Тургеневская, 8/14, Киев, 01054
E-mail: karina.krahel125@gmail.com

Феномен войны занимает одно из ведущих мест в пространстве социально-философских и культурологических исследований, а также имеет неоднозначную позицию в жизни самого человека. На исторической карте мы наблюдаем непрекращающиеся волны вооруженных конфликтов, которые неизбежно приводят к фатальным последствиям в жизни стран, народов и отдельных людей. Война преимущественно предстает перед нами в образе ужасов и трагедий. Впрочем, в плоскости философских исследований войну как специфический феномен в бытии человечества рассматривают с разных ракурсов, в том числе и акцентируя внимание на парадоксальности и многомерности данного явления. В предлагаемой работе авторы пытаются проанализировать концепт войны, учитывая определенную «привлекательность» и даже «необходимость» этого явления для человека. Также выполняется попытка суммировать имеющийся спектр ответов на вопрос о том, откуда в человеке берется стремление к насилию, то есть так называемая «жажда войны», которая и порождает «вечное возвращение» и постоянное пребывание людей в состоянии войны. Результаты данного исследования свидетельствуют о том, что война действительно является важным феноменом, который также можно считать одним из фундаментальных атрибутов человеческой природы. Анализируя различные подходы, которые объясняют причины происхождения войны (натуралистические, психологические, экономические и т.д.), авторы статьи отмечают, что источником любых вооруженных конфликтов все же является укорененность «воинственности» в самом существе *homo sapiens*. Человек должен постоянно бороться за свое существование. И такая борьба часто приобретает различные по масштабу и характеру формы, которые можно рассматривать как конкретные вариации одного и того же феномена, на теоретико-философском уровне фиксирующийся в концепте войны. Несмотря на естественное чувство ужаса, которое вызывает слово «война» на уровне обыденного сознания, под этой языковой оболочкой кроются одновременно боль и надежда, смерть и свобода, вера в человека и в справедливость мироздания, а также готовность бороться за эту справедливость. Все эти внутренне противоречивые смыслы объединяются в рамках философски обработанного понятия войны, а также воплощаются во множестве различных «войн», которые постоянно ведет человек в силу своего специфического «бытийного устройства». Человек, следовательно, является «существом воюющим» или, как предлагают обозначать эту особенность авторы статьи, – *homo militaris*.

Ключевые слова: война, мир, человеческая природа, философия войны, *homo militaris*.

Статья поступила в редакцию: 31.10.2019

Утверждена к печати: 02.12.2019

HOMO MILITARIS: WHY DO HUMANS WANT TO WAGE WARS?

Honcharenko Kateryna S.

PhD in Philosophy, Associate Professor, Department of Philosophy
National Pedagogical Dragomanov University
8/14, Turhenivska str., 01054, Kyiv, Ukraine
E-mail: agneshka13@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1162-9464>

Krahel Karina V.

Undergraduate Student, Faculty of Philosophy and Social Studies
National Pedagogical Dragomanov University
8/14, Turhenivska str., 01054, Kyiv, Ukraine
E-mail: karina.krahel125@gmail.com

ABSTRACT

The phenomenon of war occupies one of the leading places in socio-philosophical and cultural studies. War also has an ambiguous position in human life. On the historical map we see the ongoing waves of armed conflicts, which inevitably lead to fatal consequences for countries, peoples and human beings. War mainly appears in the form of horrors and tragedies. However, in philosophical studies, war is considered from different angles. Philosophers often emphasize the ambiguity and multidimensionality of war. In this work, the authors analyze the phenomenon of war, given a certain “attractiveness” and even the “necessity” of this phenomenon for humans. The authors also summarize the available range of answers to the question of where the desire for violence comes from, that is, the so-called “thirst for war”. It is this desire that gives rise to a constant stay of people in a state of war. The results of this study show that war is indeed an important phenomenon, which can also be considered one of the fundamental attributes of human nature. Analyzing various approaches that explain the causes of war (naturalistic, psychological, economic, etc.) the authors note that the source of any armed conflict is precisely the “militancy” in the very essence of homo sapiens. Human beings must constantly fight for their existence. And such a struggle often takes various forms, which can be considered as concrete variants of the same phenomenon. This phenomenon at the theoretical and philosophical level is fixed in the concept of war. Despite the natural sense of horror that the word “war” evokes at the level of everyday consciousness, pain and hope, death and freedom, faith in human and the justice of the universe, as well as a willingness to fight for this justice, are simultaneously hidden under this “language shell”. All these internally contradictory meanings are united within the framework of the philosophically processed concept of war, and are also embodied in many different “wars” that a person constantly wages due to his/her specific “being structure”. Human, therefore, is a “warring creature,” or, as the authors propose to denote this feature, “homo militaris”.

Keywords: war, peace, human nature, philosophy of war, homo militaris.

REFERENCES

- Arendt, H. (1970). *On Violence*. New York: Harcourt Brace Javanovich.
- Arendt, H. (2008). *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. (S. Kastalskiĭ & N. Rudnytskaia, Trans.). Moscow: Europe. (Original work published 1963). (In Russian).
- Butler, J. (2016). *Frames of War. When is Life Grievable?* (Yu. Kravchuk, Trans.). Kyiv: Medusa. (Original work published 2009). (In Ukrainian).
- Gehlen, A. (1988). On the Systematic Anthropology. (A. Filippov, Trans.). In P. S. Hurevich & Yu. N. Popov (Eds.), *The Problem of Man in Western Philosophy: Collected Works* (pp. 151–201). Moscow: Progress. (In Russian).
- Hobbs, T. (2000). *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civil*. (R. Dymereťs, V. Yermolenko, N. Ivanova, Ye. Miroshnychenko & T. Oliinyk, Trans.). Kyiv: Dukh i Litera. (Original work published 1651). (In Ukrainian).

- Kant, I. (2019). Perpetual Peace: A Philosophical Sketch. *Civil Society in Russia*. Retrieved from https://www.civisbook.ru/files/File/Kant_K_vechnomu_miru.pdf. (Original work published 1795). (In Russian).
- Clausewitz, C. von. (2007). *On War*. Moscow: Eksmo; Saint Petersburg: Midgard. Retrieved from https://hrguru.ucoz.ru/_ld/0/9_2Aw.pdf. (Original work published 1832). (In Russian).
- Locke, J. (1988). Two Treatises of Government. In J. Locke, *Collected Works in 3 Volumes* (Vol. 3, pp. 271–283). (Yu. M. Davidson, Ye. S. Lagutin, Yu. V. Semjonov, N. A. Fjodorov et al., Trans., I. S. Narskii & A. L. Subbotin, Eds.). Moscow: Mysl. (Original work published 1689). (In Russian).
- Snesarjov, A. Ye. (2013). *Philosophy of War*. Moscow: Lomonosov.
- Sontag, S. (2013). *On Photography*. (V. Golyshev, Trans.). Moscow: Ad Marginem. (Original work published 1973). (In Russian).
- Sontag, S. (2004). *Regarding the Pain of Others*. New York: Picador/Farrar.
- Tolstoy, L. N. (1996). War and Peace. In L. N. Tolstoy, *Collected Works in 8 Volumes* (Vol. 3, 4). Moscow: Leksika. Retrieved from <https://ilibrary.ru/text/11/p.1/index.html>. (Original work published 1869).
- Foucault, M. (1998). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. (P. Tarashchuk, Trans.). Kyiv: Osnovy. (Original work published 1975). (In Ukrainian).
- James, W. (2019). The Moral Equivalent of War. *University of Kentucky*. Retrieved from <https://www.uky.edu/~eushe2/Pajares/moral.html>. (Original work published 1910).

Article arrived: 31.10.2019

Accepted: 02.12.2019

УДК 11:7.01

DOI: 10.26565/2226-0994-2019-61-8

Семен Гончаров

ТВОРЧА СПАДЩИНА ЮРІЯ МАМЛЕСЕВА: ФІЛОСОФІЯ І/АБО ЛІТЕРАТУРА?

Автор статті звертається до творчої спадщини Юрія Мамлесева, намагаючись встановити, у якому співвідношенні перебувають філософські та художні напрацювання цього письменника. Водночас ставиться під сумнів звичний видавничий спосіб розмежування філософського та художнього тексту як різних автономних категорій (згідно з яким філософські роботи Мамлесева – «Доля буття», «Росія Вічна» та всі інші – це суто художня творчість). Замість цього пропонується ідея про те, що філософські та художні аспекти мамлєєвських текстів не можуть бути відірвані одне від одного, через що вони мають розглядатись лише як певна цілісність. На думку автора, вони виступають різними сторонами та реалізаціями одного загального проекту, що містить у собі як раціональний вимір, який потребує для свого вивчення категоріального філософського апарату й логічного аналізу, так і певний ірраціональний вимір, що може бути окреслений лише художніми образами та неявними натяками. Вказаний проект можна представити у вигляді п'яти ключових метатем: Безодні та пов'язаних з нею «Останніх відносин»; Тасмниці, що має два рівні – той, який можна пізнати, та той, який принципово не може бути пізнаним; «кореня самотуття» і метафізики (утризму) «Я»; смерті та безсмертя; Росії та Російської Душі, що знаходяться між Заходом та Сходом, маючи особливу історичну та космологічну роль. Ці п'ять метатем пронизують всі мамлєєвські тексти, виступаючи стрижневою основою будь-яких його духовних пошуків. Герої художньої прози Мамлесева – це переважно люди пострадянського простору, що намагаються відповідати на питання, на які принципово неможливо відповісти, тобто пізнати тасмницю буття. Водночас майже завжди вони занепокоєні проблемою смерті та власного існування, долі свого «Я», а їхні вчинки мають вкрай неординарний характер, який зовсім випадає з логіки буденності. Тобто можна казати, що художні образи, які створює Мамлєєв, не лише відповідають його філософським конструктам, таким, наприклад, як утризм чи «Останні відносини», а продовжують їх, розкриваючи з несподіваного ракурсу. Автор приходить до висновку, що в просторі творчості Юрія Мамлесева хибним буде будь-яке суворе розмежування літератури та філософії, адже вони розлиті одна в одній так, що подібне розмежування просто руйнує загальну логіку мамлєєвського мислення та світобачення. Отже, «метафізичний реалізм» (засновником якого є Мамлєєв) має бути сприйнятий як зона перетину, простір втрати кордону, продуктивний, творчий вихід за межі, а також як ситуація, коли філософія та література стають більшими за самих себе.

Ключові слова: Мамлєєв, метафізика, Безодня, Тасмниця, смерть, «корінь самотуття».

Філософія у питанні власної граничності, напевне, може бути представлена як співіснування двох протилежних тенденцій, пропорції яких виступають особливим історично-культурним варіативом: з одного боку, прагнення до демаркації, відмежування, виокремлення себе як «інакшого» роду діяльності, аніж наука, мистецтво, релігія та й взагалі – будь-яка діяльність, а з іншого – постійний вихід за межі, переступання через будь-які умовні обмеження, існування у форматі проникнення в усі сфери людського буття (важко уявити слово, з яким сьогодні теоретично неможливо було б сумістити слово «філософія»: філософія моди, філософія їжі, філософія буденності, філософія організаційних процесів, філософія бренду, філософія, можливо, навіть «без» чи «по той бік» філософії).

Напевне, однією з найбільш яскравих і водночас проблемних ситуацій граничності є граничність літератури і філософії: часом зовсім неможливо визначити, де закінчується одна та починається інша. Наприклад, чи буде справедливим твердження, що «Міф про Сізіфа» Альбера Камю – це філософська робота, а «Сторонній» – суто художня, або що

© Гончаров С. О., 2019.



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License 4.0.

у «Бутті і ніщо» Сартр вклав свою філософію, а у «Нудоті» – літературу? І чим тоді взагалі є, наприклад, творчість Ніцше? Очевидно, що на подібні запитання не можна відповісти з огляду лише на форму викладу, стиль і присутність чи відсутність у тексті художніх тропів або філософських понять. Інтуїтивно зрозуміло, що ми не можемо просто відкинути «Стороннього» як розповідь, яка не містить філософської основи, до того ж не буде позбавленим сенсу ствердження того, що, можливо, якраз «Сторонній» і є тією роботою Камю, яка найбільш глибоко розкриває його концепцію абсурду, а тому є найбільш філософською з усіх його робіт.

Подібна проблема є дуже актуальною для української та російської традицій, оскільки у їхніх просторах філософія розлита як у культурі загалом, так і в літературі зокрема. І чи не найгостріше вона постає при зверненні до такого автора, як Юрій Мамлеєв, який є засновником так званого «метафізичного реалізму», що вже власною назвою сповіщає про поєднання філософії та літератури. Чим же є «метафізичний реалізм» Юрія Мамлеєва і як слід розглядати творчість цього автора?

Відповідно до видавничого підходу, більшість робіт Мамлеєва вважаються суто художніми, філософськими ж є лише «Доля буття» та «Росія Вічна». Хибність та недоречність подібного підходу неодноразово була зазначена під час досліджень творчості Юрія Віталійовича. Наприклад, Роза Семикіна, спираючись на думку Гайдеггера про кінець та подолання метафізики, вказує, що саме література може виступати однією з ключових форм такого подолання [Семькіна, 2007, с. 26–27]. Звертаючись до таких слів самого Мамлеєва з післямови «Метафізика і мистецтво» до книги «Доля буття»: «<...> на моє глибоке переконання, мистецтво (зокрема, література) інколи може бути найважливішою сферою вираження метафізики і філософії. “Найважливішою” саме тому, що образ може бути “вищим” за ідею, бо він більш багатоплановий, більш парадоксальний, ніж просто думка. Тому літературний текст нерідко буває більш глибоким у філософсько-метафізичному відношенні, ніж власне філософський текст (або, принаймні, рівноцінним йому)» [Мамлеєв, 2006, с. 100], ми бачимо, що основою «метафізичного реалізму» є зрощення філософії та літератури. І зрощення це не синкретичне, а радше еkleктичне. Проте як саме втілюється це поєднання у творчості самого Мамлеєва, у чому його сутність? Що дозволяє нам говорити про те, що воно взагалі є? І якщо воно є, то як саме воно є?

Якщо розуміння того, що художні тексти Мамлеєва містять у собі певні філософські засади, знаходиться на поверхні та в загальному вигляді є досить простим і очевидним, то якою саме є форма зв'язку між літературою і філософією у Мамлеєва – питання складніше, а намагання відповісти на нього є не такими «однорідними». Вже згадувана Роза Семикіна у монографії «Про “дотик іншим світам”: Ф. М. Достоевський і Ю. В. Мамлеєв» виокремлює низку мотивів, які присутні в текстах Мамлеєва та Достоевського (це мотив фантастичних перевтілень, мотив життя після смерті, мотив метафізичних мандрівок тощо) [Семькіна, 2007, с. 113–114] та наголошує на тому, що: «<...> художню творчість Ю. Мамлеєва важко, чи, мабуть, взагалі не можливо зрозуміти поза межами метафізичного трактату “Доля буття”» [Семькіна, 2007, с. 65]. Однак вказана монографія носить, насамперед, компаративістський характер, а мотиви, які вона виокремлює, виступають як результат літературного аналізу оповідань Мамлеєва та не можуть бути застосовані до самого тексту «Долі буття». Крім того, необхідно додати, що іншим текстом, без якого неможливим стає розуміння художньої творчості Мамлеєва, є «Росія Вічна», адже саме там повністю розкривається уявлення Мамлеєва про метафізику Росії, її історичну та космологічну роль, а також уявлення про Російську Душу як унікальний світовий феномен. О. В. Слобожанин, наприклад, також вказуючи на нерозривність літератури і філософії у творчості Мамлеєва, розглядає філософський зміст розповідей Мамлеєва крізь призму філософії Гайдеггера: «Найбільш адекватною формою метафізики для розуміння творів Ю. В. Мамлеєва є метафізика Гайдеггера. <...> Саме гайдеггівське розуміння метафізики найбільшою мірою відображає життя героїв його оповідань. Найвиразніше

з метафізичним запитування ми стикаємося в оповіданні «Щастя». У інших оповіданнях ми майже завжди зустрічаємо Ніщо, то у вигляді легкої тривоги, то у вигляді переживання досвіду смерті. Саме за допомогою дотику до Ніщо героям оповідань вдається вийти за межі буденного існування, Das Man» [Слобожанин, 2014, с. 149–150]. Але виникає питання: чи дійсно найдоцільнішим засобом для розуміння оповідань Мамлеєва є метафізика Гайдеггера? Можливо, найадекватніше буде розглядати їх у світлі метафізики самого Мамлеєва? Адже як би добре гайдеггівське «Ніщо» не вписувалось у картину світобачення Мамлеєва, воно все одно не може бути більш влучним за власні філософські напрацювання Мамлеєва, наприклад, Безодні та «Останні відносини», які і є формою буття багатьох його героїв.

Доволі доцільного висновку доходить Н. Ю. Євтушенко у статті «Метафізика і література: художня проза Ю. Мамлеєва в контексті філософського досвіду письменника», де він пише про систему мотивів, у якій центром стає мотив смерті: «Розглянувши приклади художнього втілення “чистої метафізики” в творах Ю. Мамлеєва, можна говорити про функціонування в них системи метафізичних мотивів зі смисловим центром мотиву смерті» [Євтушенко, 2009, с. 63]. Але чи лишень смерть є таким ключовим мотивом? Або ж таких мотивів декілька, адже що, наприклад, робити з постійним запитуванням героїв розповідей Мамлеєва про власне «Я», або їх бажанням вийти у Потойбіччя? Очевидно, що все це не може бути редуковане до мотиву смерті, тож не лише смерть є стрижневою віссю творчості Мамлеєва, хоч би й у контексті тільки оповідань.

Отже, можна зазначити, що думка про нерозривність літератури і філософії у творчості Мамлеєва є досить розповсюдженою, проте відкритим та невирішеним залишається головне питання: *як саме вони стісняються?* На основі зазначеного вище можна зробити висновок, що необхідно віднайти щось, що стосувалося б усіх текстів Мамлеєва, і водночас не зводилося б до суто філологічної чи філософської складової, а також відповідало б духу самої творчості Мамлеєва, тобто не було б запозиченим ззовні (як, наприклад, у випадку з метафізикою Гайдеггера).

По-перше, це «щось» не може позначатися як мотив чи сукупність мотивів, адже тоді доміантою стає саме філологічний контекст і відповідний аналітичний «відтінок». По-друге, неможливим є й використання поняття «концепт», адже тоді навпаки – все редукується до площини філософії: «<...> філософія – це мистецтво формувати, винаходити, виготовляти концепти» [Делез & Гваттари, 2009, с. 6], зазначають Дельоз і Гваттарі. Тому аби уникнути сходження в одну окрему площину, доцільним буде говорити про певні **«метатемі»**, що поєднують у собі як філософський (μετά – «після», «наступне», «за» з огляду на «метафізику» та метафору як зміну стану, трансформацію), так і філологічний (θέμα – «положення», коло проблем, що формують основу художнього твору). Тобто в цьому разі метатема виступає як надрівневий конструкт, який є стрижневим як для концептів, так і мотивів (за логікою Дельоза і Гваттарі – «перцептив»). Такий конструкт є найзагальнішим у контексті нашого розшуку і може, отже, вбирати в себе як сукупність художніх образів, так і низку філософських понять. Звісно, що неможливо абсолютно всю широту творчості Мамлеєва звести до якогось стандартизованого набору (хоча б і) метатем, адже вона завжди буде принципово виходити за їхні межі. Проте виділити те, що є найважливішим, те, що робить сплав літератури й філософії саме таким, як він представлений у творчості Мамлеєва, цілком можливо.

Які ж саме метатемі ми можемо виділити? Пропонується *п'ять основних метатем*, що не можуть бути зведені одна до одної та які існують у такому форматі, що випускання бодай однієї з них неначе призводить до вилучення незамінного елементу з картини мамлеєвського світобачення, через що ця картина втрачає власну цілісність та повноту.

Безодня та пов'язані з нею «Останні відносини»

Безодня та «Останні відносини» складають основний предмет розгляду «Останньої доктрини», що входить до книги «Доля буття»: Безодня знаходиться за межами Абсолюту, вона принципово «по той бік» будь-яких людських категорій. Вона не може бути схоплена

інтелектом, а «Останні відносини» – це рух у принципово Невідоме, що йде далі Абсолюту. Це пошук на Периферії, це тосунки, які можуть існувати лише у формі непрямих дотиків та натяків: «як “поцілунок із заплющеними очима”, як поцілунок невидимого Обличчя...», пише Мамлеєв [Мамлеєв, 2006, с. 95]. Герої ж його романів і оповідань зазвичай жадають проникнути у Безодню, вони намагаються встановити з нею контакт, подолавши все наявне у світі знання, не тільки раціональне, але й ірраціональне, тому їхній спосіб буття, почуття, вчинки та судження майже завжди «по той бік». Наприклад, стара наприкінці оповідання «Килим-літак», у якому мати відрізала сину руки ножицями, а потім повісилась, резюмує, «<...> що нічого, нічого немає страшного ні в тому, що у Андрійка зникли руки, ні в тому, що його мати померла... <...> Але в її очах виразно відбивався якийсь інший, вищий страх, котрий однак, не мав ніякого відношення ані до цього світу, ані до того, що сталося» [Мамлеєв, 2003, с. 186]. Або ж можна згадати Андрія Микитовича з «Шатунів», який впродовж роману трансформується з людини спочатку в курку, потім у куро-групу, а наприкінці взагалі в куб [Мамлеєв, 2007].

Таємниця та два її рівні

Таємниця є збірним конструктом, що вміщує в себе все, що Мамлеєв називає Поза межним/Невідомим/Іншим/Потойбічним/тощо, у вузькому сенсі – це все, що виходить за межі звичної дійсності та формує «другу реальність». Проте оскільки реальностей та їхніх форм може бути нескінченна кількість, то й Таємниця має розглядатися ширше: вона не зводиться до Безодні, оскільки присутня і в площині Абсолюту, а також не обмежується лише однією прихованою реальністю. Вона є у світах як з людиною, так і без неї; вона може бути застосованою до будь-чого, знаходитись у будь-чому. Тобто Таємниця виступає як елемент загадковості, незнання, елемент невластивого, маючи два рівні: той, який можна пізнати, та той, що принципово є недосяжним. З Таємницею ми стикаємося і в «Росії Вічній», де Росія виступає як Таємниця, і в «Доля буття», де рух вищого «Я» є рухом у Невідоме, а також у романах та оповіданнях. Наприклад, головний герой «Шатунів» Федір Соннов намагається «пізнати одвічну таємницю покидання-смерті таким-от “емпіричним” шляхом» [Мамлеєв, 1986], а героїні цього ж роману Анні «потрібен інший спосіб проникнення у потойбічне...» [Мамлеєв, 2007, с. 105], аніж існуючі релігійні системи. Ідея ж двох рівнів Таємниці будується за аналогією конструювання «Останньої доктрини»: «Сама “Остання доктрина” розпадається на дві частини: перша, котра ще може бути вираженою в Інтелекті; і друга, основна суть якої поза межами всього того, що дано людині та Богу» [Мамлеєв, 2006, с. 92].

«Корінь самобуття» та метафізика (утризм) «Я»

«Корінь самобуття» є ключовим поняттям метафізики «Я» – унікальним вченням Мамлеєва про реалізацію вищого «Я» та збереження його індивідуальності в лоні Абсолюту. Водночас «Я» виступає принциповою онтологемою, а весь світ не-Я розглядається як «існування неіснування», що розпочинає «Долю буття» [Мамлеєв, 2006, с. 34]. Любов до «Я», запитування про долю власного «Я» та конструювання реальності навколо «Я» – все це вміщує в себе «Доля буття», але це все ще й постійно зустрічається у романах та оповіданнях Мамлеєва. Можна, наприклад, згадати зображення цілої спільноти, що сповідує релігію «Я» у «Шатунах», а її найяскравіший представник Ізницький просто-таки мліє від любові до себе, втрачаючи свідомість у катарсисі самопестування, чи героя короткого оповідання «Ульот», який запитується: «Існую я або не існую?!» та думає: «Течу я кудись, течу <...> Реальності ніякої не бачу» [Мамлеєв, 1993, с. 380–381], а потім безслідно зникає.

Смерть та безсмертя

Смерть та реалізація безсмертя завжди перебувають у полі розгляду Мамлеєва: чи то «Я», яке не зникає після гибелі тіла, чи то Росія, яка є метафізичною та Вічною. Але принциповими вони є і для героїв мамлеєвської прози. Наприклад, Люду – головну

героїню роману «Крила жаху» – оточують люди, пронизані жагою до життя та неприйняттям смерті, що є близьким і їй самій: «Постійно її переслідували люди, охоплені неймовірною жагою жити, жити всупереч факту і всупереч самій природі. Ще в дитинстві її улюблений хлопчик з'їхав з глузду від цієї ідеї; очі його надламалися від якоїсь скаженої жаги життя у самій собі. <...> Особливо паленів сусід – літній вже по суті чоловік, – і плакав від оргазму, а потім верещав, що не хоче помирати. Бачила Люда не раз, як він свою сперму клав собі в чай, щоб випити “безсмертя”. <...> і з дитинства (тупнувши ніжкою) часто думала про те, чи є на світі способи стати безсмертною» [Мамлеев, 2007, с. 255–257]. Згадаймо також ж казку «Ярема-дурень і Смерть», у якій головний герой Ярема просто існує за межами такої категорії як «смерть», він «по той бік» цього вічного закону, а тому не може бути забраний нею і сама не розуміючи що відбувається, Смерть відступає від нього.

Росія та Російська Душа

Виходи до проблематики долі Росії, її місця та метафізики вже вкладені до «Долі буття», а повноцінно ці теми розкриваються у «Росії Вічній». Розмірковуючи про Росію, Мамлеев, звісно, досліджує і її людину, яка не є ані людиною Заходу, ані людиною Сходу, проте має власну унікальну ментальність. Важливо розуміти, що Мамлеев неодноразово наголошував на тому, що його погляди не носять націоналістичного характеру, тому описуючи «Російську Душу» він має на увазі щось дуже широке: «Необхідно зазначити, що слово “російський” вживається тут не тільки в сенсі безпосередньо росіян. Це поняття (“російський”) вживається тут також і в духовному сенсі: до росіян можуть відноситись усі, хто люблять Росію, живуть у російській культурі та в російській мові <...>» [Мамлеев, 2011, с. 31]. Основна сцена романів та оповідань Мамлеева – це Росія, а люди, про яких пише Мамлеев, – це ті, кого нині можна назвати «людьми пострадянського простору» з усіма їхніми ментальними особливостями та ставленням до світу й організації свого буття. Яскравою ілюстрацією звернення до пізнання метафізичних пластів Росії, її долі та долі її людей ми знаходимо у романі «Наодинці з Росією», у якому на самому початку зустрічаємо показовий діалог між аспірантом філософського факультету Арсенієм Русановим і таємничою невідомою, яка приведе його в Росію Вічну:

«– Знаю, знаю. Арсеній Русанов. Ба більше, я знаю, що тебе мучить...

– І що ж?

– Росія, її доля і, отже, ваша доля. Адже Росія не лише зовні, але й всередині вас. Я маю на увазі її вищу, таємничу долю, а не тільки земну...» [Мамлеев, 2009, с. 14].

Отже, можна зазначити, що «метафізичний реалізм» Юрія Мамлеева – це еклектичний сплав літератури і філософії, що не може бути визначений у категоріях лише однієї з них, тобто – це простір перетину та трансресії, у якому література і філософія є вже депо більшими за самих себе. Через це неможливим стає використання таких понять, як «мотив» або «концепт», замість яких нами висувається поняття «метатем», що розуміється як єдність літературного та філософського начал. Як основа, що формує вказану єдність «метафізичного реалізму» Мамлеева, ми пропонуємо розглянути п'ять метатем, які охоплюють та пронизують усю творчість Юрія Мамлеева: Безодня та пов'язані з нею «Останні відносини», Таємниця та два її рівні, «корінь самотуття» і метафізика (утризм) «Я», смерть та безсмертя, а також Росія та Російська душа. Запропоновані метатемі виступають як незвідні одна до одної та такі, що визначають ключові риси широкого полотна мамлеевського світобачення.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / пер. с фр. С. Зенкин. М.: Академический Проект, 2009. 261 с.

Евтушенко Н. Метафізика и литература: художественная проза Ю. Мамлеева в контексте философского опыта писателя. *Вестник Ставропольского государственного университета*. 2009. № 60. С. 59–63.

Мамлеев Ю. Живое кладбище. М.: АСТ; Зебра Е, 2008. 352 с.

- Мамлеев Ю. Задумчивый киллер. М.: Вагриус, 2003. 304 с.
Мамлеев Ю. Избранное. М.: Терра, 1993. 648 с.
Мамлеев Ю. Планета незаснувших медведей. Беседа с Юрием Мамлеевым в связи с французским изданием романа «Шатуны» [Электронный ресурс]. *Русская мысль*. № 3637. 1986. URL: http://www.radashkevich.info/publicistika/publicistika_205.html.
Мамлеев Ю. Россия Вечная. М.: Эксмо, 2011. 512 с.
Мамлеев Ю. Русские походы в тонкий мир. М.: АСТ; Зебра Е, 2009. 254 с.
Мамлеев Ю. Судьба бытия. М.: Эннеагон, 2006. 262 с.
Семыкина Р. О «соприкосновении мирам иным»: Ф. М. Достоевский и Ю. В. Мамлеев: монография. Барнаул: БГПУ, 2007. 241 с.
Слобожанин А. Философское содержание рассказов Ю. В. Мамлеева. *Исследовательский потенциал молодых ученых: взгляд в будущее: материалы конференции*. Тула: ТГПУ имени А. Н. Толстого, 2014. С. 149–157.

Гончаров Семен Олексійович

аспірант, філософський факультет
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна
м. Свободи, 6, Харків, 61022
E-mail: Sementulpanov@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8116-0804>

Стаття надійшла до редакції: 19.11.2019

Схвалено до друку: 20.12.2019

**ТВОРЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ ЮРИЯ МАМЛЕЕВА:
ФИЛОСОФИЯ И /ИЛИ ЛИТЕРАТУРА?**

Гончаров Семен Алексеевич

аспірант, філософський факультет
Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина
пл. Свободы, 6, Харьков, 61022
E-mail: Sementulpanov@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8116-0804>

Автор статьи исследует связь между философскими и художественными наработками Юрия Мамлеева, определяя их как части единого проекта, которые не могут быть отделены друг от друга без ущерба для их содержания. Они представляются в формате двух взаимодополняющих измерений: рационального – в виде философских понятий и категорий, а также иррационального – в виде художественных образов и неявных намеков. При этом автор статьи выделяет пять ключевых метатем, которые выступают общими и сквозными для указанных измерений: Бездна и «Последние отношения», Тайна с её двумя уровнями – познаваемым и принципиально непознаваемым, «корень самобытия» и метафизика (утризм) «Я», смерть и бессмертие, а также Россия и Русская Душа, которые находясь между Западом и Востоком, имеют свою особую историческую и космологическую роль.

Ключевые слова: Мамлеев, метафизика, Бездна, Тайна, смерть, «корень самобытия».

Статья поступила в редакцию: 19.11.2019

Утверждена к печати: 20.12.2019

**YURIY MAMLEEV'S CREATIVE WRITINGS:
PHILOSOPHY AND /OR LITERATURE?**

Goncharov Semen A.

PhD Student, Faculty of Philosophy
V. N. Karazin Kharkiv National University
6, Svobody sq., 61022, Kharkiv, Ukraine
E-mail: Sementulpanov@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8116-0804>

ABSTRACT

The author of the article studies the creative legacy of Yuriy Mamleev, trying to establish the correlation between of his philosophical and fiction writings. The conventional editorial distinction between philosophical and literary texts as different and autonomous categories (where philosophical texts are “The Destiny of Being” and “Eternal Russia”, the rest are fiction) is rejected. Instead of the idea, that philosophical and fictional aspects of texts by Mamleev are inextricably linked, it is claimed that they should be considered together. In the author’s opinion, these texts present different perspectives and implementations of his oeuvre that contains the rational dimension (which requires categorical language of philosophy) and on the other hand – irrational dimension of artistic images and obscure allusions. Mamleev’s writings considered by means of 5 crucial “metathemes”: Abyss and the “Ultimate relationships” concerned with it, the Mystery which has two levels – one cognizable and the another – unrecognizable in principal, the “root of self-being” and metaphysic (utrisim) of “I”, death and immortality, Russia and the Russian soul which are existed between West and East with special historical and cosmological mission. It is concluded that these 5 metathemes pervade all Mamleev’s texts and comprise his spiritual search. The characters of Mamleev’s fiction are mostly people of post-Soviet world, who ask questions with no set answers to become acquainted with the secrets of being. At the same time they are concerned with their own existence, their self destiny. Their actions are extraordinary and illogical. Supposedly Mamleev’s artistic images not only correspond with his philosophical ideas, for instance – utrisim or the “Ultimate relationships”, but also reveal them from unexpected perspective. The author determines that distinction between philosophy and literature of Mamleev is incorrect, as these areas are conflated. Any distinction of this kind will ruin the logic of Mamleev’s thinking and outlook. Thus, metaphysical realism (that Mamleev founds) can be viewed as the crossing, distinction blurring area, productive and creative transgression. Or as the situation when philosophy (and literature) is more than it is itself.

Keywords: Mamleev, metaphysics, Abyss, Mystery, death, “self-being root”.

REFERENCES

- Deleuze, J., & Guattari, F. (2009). *What is Philosophy?* (S. Zenkin, Trans.). Moscow: Academic Project. (Original work published 1991). (In Russian).
- Mamleev, Yu. (2011). *Eternal Russia*. Moscow: Eksmo. (In Russian).
- Mamleev, Yu. (1993). *Favourites*. Moscow: Terra. (In Russian).
- Mamleev, Yu. (2008). *Living Cemetery*. Moscow: AST; Zebra E. (In Russian).
- Mamleev, Yu. (2003). *Pensive Killer*. Moscow: Vagrius. (In Russian).
- Mamleev, Yu. (1986, September 5). *Planet of Sleepless Bears*. [Conversation with Yuriy Mamleev in connection with the French edition of the novel “Shatuny”]. *Russkaia Mysl – Russian Thought*, 3637. Retrieved from http://www.radashkevich.info/publicistika/publicistika_205.html. (In Russian).
- Mamleev, Yu. (2009). *Russian Trips to the Subtle World*. Moscow: AST; Zebra E. (In Russian).
- Mamleev, Yu. (2009). *The Destiny of Being*. Moscow: Enneagon. (In Russian).
- Semykina, R. (2007). *On “Contact with Other Worlds”: F. M. Dostoevsky and Yu. V. Mamleev* (Monograph). Barnaul: BSPU. (In Russian).
- Slobozhanin, A. (2014). Philosophical Content of the Stories by Yu. V. Mamleev. In *Research Potential of Young Scientists: A Look into the Future (Tula, 2014)*. Intern. Conference Proceedings (pp. 149–157). Tula: TSPU named after L. N. Tolstoy. (In Russian).
- Yevtushenko, N. (2009). Metaphysics and Literature: Fiction by Yu. Mamleev in the Context of the Philosophical Experience of a Writer. *Stavropol State University’s Vestnik*, 60, 59–63. (In Russian).

Article arrived: 19.11.2019

Accepted: 20.12.2019

«КНИГА ЙОВА» ЯК ЗОБРАЖЕННЯ ПРОЦЕСУ ДУХОВНОГО НАРОДЖЕННЯ ЛЮДИНИ

Стаття присвячена вічній темі людського життя: стражданням та їх причинам, яка глибоко розкривається у біблійній «Книзі Йова». Хоча з давніх-давен ця проблема та її розкриття осмислювалися і у філософії, і в релігії, але вона так і залишилася невирішеною остаточно й дотепер і тому хвилює багатьох людей. Дослідники «Книги Йова» концентрують свою увагу на двох проблемах: проблемі страждання і проблемі теодицеї, що виникає у зв'язку з існуванням зла та несправедливості у світі. Однак, на думку автора статті, головна ідея «Книги Йова» полягає не у проблемі справедливості Бога, а у проблемі духовного народження людини. У тексті статті автор, скрупульозно аналізуючи кожен образ і символ «Книги Йова», показує та доводить, що страждання, які Бог послав Йову через сатану, є ініціацією, під час якої відбувається трансформація психіки Йова та його духовне народження. Для доведення цього автор аналізує духовне світовідчуття і Богоставлення Йова до випробувань (богобоязливості і законслухняності, життя біля Бога) і після випробувань (глибинне бачення і відчуття мудрості Бога та всіх Його діянь, життя в Богові й з Богом). Головним методичним прийомом автора є пошук розкриття образів і символів у «Книзі Йова», причому не тільки словесних, але й числових. Автор статті розкриває символіку й значення для розуміння ідей «Книги Йова» чисел 3, 7, 10 (акцентуючи увагу на значенні числа 10 як кількісної завершеності), попелу, образів левіятана та бегемота, сатани як посланника Бога для випробувань людей. Виявляються особливості людської психології: роль страху в житті (страх Йова щодо долі синів), поведінка в екстремальній ситуації (Йова та його дружини), відторгнення від нещасних (друзів і родичів від Йова). На підставі розкриття символіки образів і чисел автор робить висновок про те, що проблема справедливості у «Книзі Йова» знімається. Бог кожному дає те, що він заслуговує, а страждання і труднощі є не покаранням, не самоціллю, як у аскетизмі, але засобом духовної і душевної трансформації та духовного вдосконалення людини.

Ключові слова: Йов, Бог, сатана, страждання, ініціація, духовне народження.

Життя людське є химерним, часто незрозумілим чергуванням, а іноді й переплетінням радості і страждання, щастя і горя, які змушують людину замислюватися про причини її страждань та спосіб їх подолання. Тому біблійна «Книга Йова», у якій розповідається про праведника та страждання, які йому послав Бог для випробування його віри, а також про шлях їх подолання – це вічна книга, яка завжди лишатиметься *актуальною*.

Без перебільшення можна сказати, що біблійна «Книга Йова» є однією з найбільш популярних книг у країнах іудейської і християнської культури, а отже аналізу цієї книги присвячено *величезну кількість досліджень*: теологічних, релігієзнавчих, філософських, культурологічних, мистецтвознавчих, філологічних і лінгвістичних. Водночас основна увага у таких дослідженнях переважно приділяється двом проблемам: проблемі випробувань і проблемі теодицеї, що виникає на тлі першої проблеми у зв'язку з постановкою питання: «Якщо у світі так багато страждань, зла і несправедливості, то чи існує Бог, і, якщо існує, то чи благий і справедливий Він?».

Серед найбільш глибоких, на наш погляд, досліджень цих проблем, що здійснювалися останнім часом, можна назвати такі праці, як «Теологія Книги Йова» М. Н. Епштейна [Эпштейн, 2006], «Проблема теодицеї в Книзі Йова і культурі Нового часу» М. В. Давидової [Давыдова, 2011], «Бесіди про Книгу Йова» Д. В. Щедровицького [Щедровицкий, 2005] – всі вони займають вагомe місце поряд із роботами, які стали класичними: це, насамперед, праця К. Г. Юнга «Відповідь

Йову» [Юнг, 1995], що виконана в руслі психоаналізу, і робота О. П. Лопухіна «Толковая Библия. Толкование на книгу Иова» [Лопухин, 1907], яка перебуває у річищі православної екзегетики.

Однак, на нашу думку, головна ідея «Книги Йова» полягає не в проблемі справедливості Бога, а в *проблемі шляху духовного народження людини*. На це звертає увагу С. С. Аверинцев у своїй статті «Йов», кажучи, що Елігу переводить «проблему на інший рівень: страждання посилається Богом не як кара, а як спосіб духовного пробудження [Аверинцев, 2006, с. 222]. Однак, на жаль, досліджень у цьому напрямку майже немає. Дана стаття має на меті спробу розкриття і обґрунтування проблеми страждань як засобу духовного народження людини, її ініціації.

«Книга Йова» хоча й входить до християнської Біблії, але спочатку це була одна з книг, причому найдавніших, які входять у Священну Книгу іудаїзму – Танах. Якщо у християнстві головною ідеєю є любов-агапе до *всіх* людей і, перш за все, до Бога, то в іудаїзмі головне – це законотриманість і богобоязливість, послух Закону, що був даний Богом Яхве. Якщо людина боїться Бога, то виконує кожну букву Закону, що був даний Богом, і тоді вона вважається праведною. У цьому контексті стає зрозумілим, чому «Книга Йова», яка зображує життя праведника, що живе перед очима Бога, починається словами: «Був чоловік у країні Уц, на ім'я йому Йов І був чоловік цей невинний та праведний, і він Бога боявся, а від злого втікав (курсив наш. – Н. Ш.)» (Йов 1:1).

Йов був багатю, заможною людиною, у нього було 7 синів і 3 дочки. Слід особливо відзначити, що в Священних Книгах кожне слово, кожна цифра є якимось символом [Мень, 2002]. Наприклад, 3 – це сакральне число, що виражає ідею досконалості, закономірної і гармонійної стабільності [Нумерология библейская, 2019]. Це тріада. Дуже цікавим є зміст тріади. Це єдине, яке роздвоївшись, сходиться. Роздвоєння – це дихотомія, теза і антитеза, які сходяться, з'єднуються в синтезі, утворюючи трикутник. Саме тріадичне бачення і відчуття, переживання світу, коли трикутник спрямований вгору, до Бога є істинно людським. Якщо ж трикутник «падає» донизу, «розплющується» по горизонталі, людина теж, так би мовити, «розплющується» як духовна істота.

Отже, у Йова було 7 синів і 3 дочки. Троє дочок – досконале число дочок, сім синів – досконале число синів, бо число 7 – теж, як і число 3, сакральне число та символ досконалості [Аверинцев, 2006, с. 221]. За 7 днів Бог все створив, навіть вихідний день. Не за 5, не за 6, не за 10, а за 7 днів. Більше не треба. Бо це число досконалості, досконалого світу, створеного Богом. Тому число 7 є також космічним числом, числом космічної гармонії. Зверніть увагу, на сьомий день Бог спочив, сьомий день тижня в іудаїзмі – субота, щотижнєве свято, присвячене Богу – шаббат – свято Божественної досконалості.

Коли ж з'єднується три плюс сім, то виходить не просто досконалість, а завершеність [Нумерология библейская, 2019; Символизм чисел, 2019]. У Йова, отже, було 7 синів і 3 дочки, тобто 10 дітей. Це вже не просто гармонія (гармонія в жіночому плані – дочки, і гармонія в чоловічому плані – сини), це загальна завершеність.

Одного дня, оповідає далі «Книга Йова», прийшли сини Божі постати перед Господом і між ними прийшов сатана. Тобто сатана теж був одним із синів Божих. І звертається Бог до сатани, зверніть увагу, не сперечається, не бореться, а звертається: «Звідки ти йдеш?» (Йов 1:7). Бог звертається до сатани як до одного зі своїх синів! Це дуже важливо. Той відповідає: «Я мандрував по землі та й перейшов її» (Йов 1:7). Неначе сатана виконував завдання Бога: подивитися, що і як робиться на землі. Але можливий інший контекст цієї фрази: «ходити по землі» може символізувати і владу сатани над землею в широкому сенсі слова.

Тоді Бог знову питає сатану: «Чи не звернув ти увагу свою на Йова, раба мого, праведника?» Сатана йому відповідає: «Праведний, звичайно він праведний, але він дуже багатий. Скільки багатства ти йому дав!». Слід зазначити, що у Йова було не тільки 10 дітей – 7 + 3, але й 7 (число досконалості) тисяч дрібної худоби

та 3 (число досконалості) тисячі верблюдів, що у сумі становлять 10 (число завершеності). Ще одна повна завершеність.

Сатана продовжує: «У нього є сім'я. Все, про що тільки можна мріяти. Чи дарма він тебе шанує?», «Чи ж Йов дарма боїться Бога?» (Йов 1:9). Зверніть увагу на слово «дарма». Тобто ми завжди вдячні за щось. А просто так, ні за що? «Ось відбери у нього все, – пропонує Богу сатана, – благословить тоді Йов Тебе?» Бог, впевнений у праведності Йова, дозволяє відібрати у Йова все, крім життя.

І простяг сатана руку над майном Йова. В один день напали кочівники на стада Йова і або забрали худобу, або знищили, а сторожів усіх убили. Сини Йова загинули через пожежу. Але Йов прийняв це з покірністю – Бог дав, Бог взяв. Тоді сатана простяг руку свою над Йовом і покрив його проказою. Страждав Йов неймовірно. Багатство знищили, діти загинули... Але дружина його залишилася живою. І вона каже Йову: «Ти все ще міцно тримаєшся в невинності і праведності своїй? Прокляни Бога – і помреш!» (Йов 2:9).

Але чому дружина сказала йому *це*? Чому сатана простяг руку над синами і дочками Йова, і вони всі загинули, а дружина залишилася жива? Деякі дослідники, зокрема Іоанн Златоуст, дотримуються погляду, згідно з яким вона залишилася жива, щоб бути знаряддям у руках сатани [Златоуст, 2019; Прп. Исихий Іерусалимський, 2019], бо до цього часу Йов приймав все. Але коли саме вона йому скаже «зневаж Бога й помри!», то, можливо, він дійсно прокляне та помре. Причому важливо не те, що *сам помре*, а те, що *Бога похулить*. Тобто, якщо Йов виступить проти Бога, то сатана виграє суперечку.

Але на ці слова можна подивитися з іншого боку: дружина це сказала, збожеволівши від горя. Дійсно, уявіть собі: 10 дітей померло! А жінка їх народжувала в муках, вигодовувала, виховувала і ось їх немає. Від цього багато людей божеволіють. Можливий ще один погляд: вона ж не тільки мати, але й дружина. Уявляєте, поряд з Вами людина, яку Ви любите, а вона заживо гние. Проказу вилікувати неможливо, людина мучиться і поступово вмирає. Тут постає проблема евтаназії. Якщо людина, яку ви любите, дуже страждає і водночас немає надії на її одужання, то, може, краще їй померти й не страждати? У даному контексті смерть є позбавленням від болісних страждань.

Тому не будемо засуджувати дружину Йова за ці слова. Але повернемося до Йова. Йов же їй відповідає: «Твої слова схожі на мовлення божевільного. Хіба ми будемо тільки добре від Бога приймати, а поганого не будемо приймати?» Отже, він витримав і це випробування, не похулив Бога.

А тим часом друзі дізналися про нещастя Йова і вирішили розділити його горе. Прийшло троє друзів. Зверніть увагу – знов 3 (число досконалості). Побачивши неймовірні страждання Йова, друзі просто не знали, що говорити і мовчки сіли поруч з ним. Сім днів і сім ночей Йов мовчав. І друзі мовчали.

Знову виникає цифра 7. Чому Йов і його друзі мовчали саме 7 днів – число досконалості? Чому прийшло до нього саме 3 друзів? Чому знову, як і на початку Книги Йова, виникає цифра 10 – число завершеності, що утворюється від суми 3+7? Можливо, це символізує завершеність даного періоду духовного світосприйняття Йова і одночасно – перехід до іншого «періоду дозрівання», до іншого світосприйняття? Якщо це так, то після цих 7 днів перебування з 3-ма друзями повинно щось відбутися в його житті. І дійсно, щось сталося. На восьмий день він почав говорити. Тут головне не те, що він почав *говорити*, а те, *що* він почав говорити. Він почав нарікати, ба навіть більше, він почав проклинати.

Цікаво, *що* ж він почав проклинати. Він проклинає день, у який він народився, ніч, у яку він був зачатий. Він не проклинає Бога, не проклинає світ, він проклинає ніч, коли був зачатий. Чому? Якби він не був зачатий і не народився, то він би й не страждав. Однак це ще не все. Наступна фраза, яку вимовив Йов, дуже змістовна й символічна. Йов говорить: «Бодай її (ніч зачаття Йова. – Н. Ш.) ті проклинали, що день проклинають, що левіятана готові збудити!» (Йов 3:8). Відразу виникає два питання: перше – хто такі «ті, що день проклинають»; другий – хто такий левіятан і що означає «розбудити левіятана»?

«Ті, що день проклинають» – це маги, чаклуни, які здатні впливати своєю величезною духовною силою на те, що відбувається на землі. З погляду магії, маг може викликати дощ і посуху, тобто може викликати якісь стихійні явища. Він може, отже, розбудити й левіатана. Але що означає «ті, що проклинають день»? У фінікійській міфології існує погляд, згідно з яким *ті, хто проклинають наявний порядок, і розбудять левіатана*.

Хто такий левіатан? Левіатан – це міфологічне чудовисько, що символізує собою хаос [див.: Краткая энциклопедия символов, 2019]. Це чудовисько живе у воді. Причому це не просто вода, це первозданна стихія, стихійний некерований початок. Коли прокидається левіатан, починається хаос: найперше він проковтує сонце, після чого настає темрява. Тобто сонце – це символ світла, порядку, гармонії, життя тощо, а темрява – символ хаосу, руйнування, безладу, горя. Тож коли прокидається левіатан – починається епоха темряви.

Отже, Йов заговорив. Поки мовчав Йов – мовчали і друзі. Коли заговорив він – і вони заговорили. Він ніби розбудив їх мовчання. Але краще б вони мовчали! Бо друзі не зрозуміли причини того, що відбувалося з Йовом, і замість того, щоб підтримати його в найважчий період життя, почали його викривати, кажучи, що Бог справедливий і якщо Бог послав стільки страждань Йову, це означає, що Йов винуватий. Але Йов не бачив у собі ніякої провини і повторював, що йому дуже-дуже важко. А далі він виголошує цікаву фразу: «І нащо Він струженому дає світло, <...> якому дорога закрыта, що Бог тінню закрит перед ним? <...> бо страх, що його я жахався, до мене прибув, і чого я боявся, прийшло те мені...» (Йов 3:20, 23, 25).

Тут розкривається одна з особливостей людської психіки й психічної енергії, зокрема, енергії страху. Страх притягує те, чого боїшся. Ба навіть більше, у християнстві вважається, що найбільший гріх – це страх (не плутати зі страхом перед Богом). Бо в цьому проявляється недовіра до Бога, сумнів у Його мудрості й любові до своїх творінь. Чого ж боявся Йов? Згадаймо початок оповідання в «Книзі Йова». Сини часто влаштували бенкети, а він після того, як закінчувався кожен бенкет, здійснював усеспалення, щоб спалити всі гріхи, які під час бенкету могли учинити його сини. Тобто Йов боявся, що через гріхи, які вчинили його сини, він їх втратить. І втратить.

Отже, Йов скаржить на свою тяжку долю друзям, а вони звинувачують його. Один з друзів, Еліфаз, вимовляє: «Як я бачив таких, що орали були беззаконня, та сіяли кривду, то й жали її» (Йов 4:8). Фраза добра. Це формула відплати. Механізм дії закону відплати розкривається в індуїзмі. Так, «Закони Ману» свідчать: «Адхарма (неправедна поведінка. – Н. Ш.), що здійснюється в цьому світі, не відразу дає плід, як земля, але, поступово збільшуючись, вона підрізає коріння, які вчиняють [її]. Якщо [покарання падає] не на самого [злочинця, то] на синів, якщо не на синів, [то] на онуків; але досконала дхарма не залишається без наслідків для того, хто здійснює [її]. Завдяки адхармі він деякий час процвітає, потім знаходить блага, потім перемагає ворогів, але [зрештою] гине з коренем... («... з коренем» – з дітьми, родичами і майном)» [Законы Ману, 2002, с. 162, 163]. Це відповідь на питання: «Як же так, ця людина загрузла в лиходійстві, але водночас процвітає?» Отже, ще не дозріли плоди. Можливо, навіть за її життя не дозріють. Але в неї будуть діти й онуки, і їх наздожене закон відплати. Ніщо не проходить безслідно. І з погляду закону відплати його друг Еліфаз правий. Але неправильним є застосування цього закону по відношенню до Йова. Бо для Йова це було не покарання за якусь провину, а випробування. Хоча існує думка про допустимість в Біблії вчення про карму і реінкарнацію. Її висловлює, зокрема, Д. В. Щедровицький, який вважає, що Йов «доходив до меж темряви», тобто здійснював тяжкі гріхи в минулому житті, і за це його карають у цьому [Щедровицький, 2005, с. 91]. Проте ми згодні з М. Еппштейном [Эппштейн, 2006] у тому, що ані сюжет «Книги Йова», ані її кінець не відповідають цій концепції.

Як же відбувається сприйняття і осмислення самим Йовом бід, що посилалися на нього? Воно проходить кілька стадій. Перша стадія – прийняття всього, що послав Бог, і доброго, і поганого, з вдячністю. Бог дав – Бог взяв. Йому видніше, що нам дати. Друга

стадія – мовчання. Третя – ремствування й прокляття дня, коли він народився, бо тоді б він не страждав. Але саме після цих мук починається трансформація свідомості Йова, народжується духовне бачення світу.

Четверта – Йов хоче вступити в діалог з Богом, *почути* Бога, «хоче від самого Бога дізнатися про себе» [Эпштейн, 2006]. Він волає до Бога всіма фібрами своєї душі: я не чую тебе! Ти мені скажи: за що?! «Нехай зважить мене на вазі справедливості, – говорить він, – і невинність мою Бог пізнає» (Йов 31:6). І продовжує, запитуючи Бога: «Хіба я не допомагав бідним? Хіба я вдову образив? Хіба колись я проклинав ворогів? Скажи мені Боже, за що, чому Ти мене караш?»). Але Бог мовчить.

Тоді настає п'ята стадія – Йов вирішив судитися з Богом. «Ось я суд спорядив, бо я справедливий, те знаю!» (Йов 13:18). Цю частину промови Йова іноді називають «звинувачення Бога», точніше, на наш погляд, «звинувачення, що запитує» Бога. Йов задає Богу одне за іншим провокаційні питання, що звинувачують Його в несправедливості: «Господи, чому багаті живуть у неправді, але їхні діти не страждають, вони ображають бідних і продовжують процвітати? Чому у сироти забирають осла? Чому обкрадають бідних? Чому вбивають нещасних?»

І тут з'являється його друг Елігу та нарікає Йову на його нездатність зрозуміти сутності його випробування. На скарги й претензії Йова до Бога: «Чистий я, без гріха, я невинний, і немає провини в мені! Оце Сам Він причини на мене знаходить, уважає мене Собі ворогом» (Йов 33:9–10) Елігу заперечує: «Ось у цьому ти не справедливий! Відповім я тобі, бо більший же Бог за людину!» (Йов 33:12). Тобто, коли ми думаємо, чому це сталося, аналізуємо, то судимо з погляду *свої*, людської психіки, виходячи зі *свого* людського бачення, *свої* людської здатності зрозуміти що-небудь. Але *реальну* причину того, що відбувається, ми часто не можемо зрозуміти протягом довгого часу, а іноді й взагалі не розуміємо до самої смерті, бо просто *не здатні зрозуміти*. Тому-то Елігу і радить Йову: «Чого Ти із Ним сперечаєшся, що про всі Свої справи Він відповіді не дає?» (Йов 33:13), шляхи Господні несповідимі, Його задуми просто *вище людського розуміння*.

Але, хоча зрозуміти задуми Господні часом дуже важко або неможливо, можна наблизитися до їх розуміння, якщо... Ось про ці «якщо», тобто засоби розуміння того, що відбувається з людиною, а також про шляхи духовної трансформації, духовного народження і оповідає Елігу Йову та всім нам. «Бо Бог промовляє і раз, і два рази, та людина не бачить того (далі Елігу говорить, де і як розмовляє Бог. – Н. Ш.): у сні (недарма З. Фрейд і К. Г. Юнг присвятили дуже багато досліджень таумаченню сновидінь [див.: Фрейд, 1991; Фрейд, 2017; Юнг, 1994; Юнг, 1997]), у видінні нічному, коли міцний сон на людей нападає, у дрімотах на ложі, тоді *відкриває Він ухо людей*, і настрашує їх осторогою (курсив наш. – Н. Ш.)» (Йов 33:14–16).

Навіщо ж Бог «відкриває ухо в людині» уві сні, яке закрите під час пильнування? Для того, продовжує Елігу, «щоб відвести людину від чину її, і Він гордість від мужа ховає (бо гординя, зарозумілість, егоїзм – це бар'єри, що відділяють людей один від одного і є причиною безлічі проблем і конфліктів. – Н. Ш.), щоб від гробу повстримати душу його, а живая його, щоб не впала на ратище. І карається хворістю він на постелі своїй, а в костях його сварка міцна (зверніть увагу, хвороба дається для того, щоб людина подумала про своє життя і свої пороки. – Н. Ш.). І жива його брідиться хлібом, а душа його стравою влюбленою. Гине тіло його, аж не видно його, і вистають його кості, що перше не видні були. І до гробу душа його зближується, а живая його до померлих іде. Якщо ж Ангел-заступник при нім, один з тисячі, щоб представити людині її правоту, то Він буде йому милосердний та й скаже: «Звільни ти його, щоб до гробу не йшов він, Я викуп знайшов». Тоді відмолодиться тіло його, поверне до днів його юності» (Йов 33:7–25). Тобто, якщо людина уві сні почує те, що скаже їй янгол і послухається його, то з прірви вибереться та почне підніматися, відроджуватися, перетворюватися і воскресне для нового, духовного життя. Тоді вона *зустрічається* з Богом, *дякує* Богові за все і *бачить* Світло, бо Бог «викупив душу мою, щоб до гробу не йшла, і буде *бачити світло* живая

моя (курсив наш. – Н. Ш.)» (Йов 33:28), людина стає просвітленою. Однак слід зазначити, що навіть якщо людина все витримала і воскресла для нового життя, це зовсім не означає, що в неї у житті знову цього не станеться, бо, як йдеться у «Книзі Йова», «Бог робить це все двічі-тричі з людиною» (Йов 33:29).

Саме після промови Елігу відбувається зустріч Йова з Богом. Елігу неначе підготував ґрунт для здатності Йова до зустрічі з Богом, тобто Бог прийшов до Йова лише тоді, коли він був *готовий до зустрічі* з Богом.

Бог явився Йову, причому з'явився з бурі, тобто в «бурхливому настрої» від нарікань Йова, який не розумів сенсу того, що з ним відбувалося, і сказав: «Хто то такий, що затемнює раду словами без розуму?» (Йов 38:2). Бог почав розмову з Йовом, точніше, на Йова буквально посипалися запитання Бога одне за одним: «Де ти був, коли землю основував Я? Розкажи, якщо маєш знання! <...> І хто море воротами загородив, як воно виступало <...> Чи за своїх днів ти наказував ранкові? Чи досвітній зорі показав її місце <...> Чи ти сходиш, коли аж до морських джерел, і чи ти переходжувався дном безодні? Чи для тебе відкриті були брами смерті <...> Чи широкість землі ти оглянув? Розкажи, якщо знаєш це все! <...> Чи є батько в дощу, чи хто краплі роси породив? Із чієї утроби лід вийшов <...> Чи блискавки ти посилаєш, і підуть вони, й тобі скажуть: “Ось ми”? Хто мудрість вкладає людині в нутро? Або хто дає серцеві розум? <...> Чи буде ставати на прю з Всемогутнім огудиком?» (Йов 38:4–36; 40:2). Що можна після таких питань говорити? І Йов відповів: «Оце я зникчменів, що ж маю Тобі відповісти? Я кладу свою руку на уста свої» (Йов 40:4). Як добре було б, щоб ми частіше руку свою клали на уста наші.

Але Бог продовжує запитувати з бурі (!). «Я буду питати тебе, ти ж поясний Мені! Чи ти хочеш порушити право Моє, винуватити Мене, щоб оправданим бути?» (Йов 40:7–8). І далі Бог говорить про двох містичних істот – бегемота і левіятана. «А ось бегемот, що його Я створив, як тебе, траву, як худоба велика, він їсть. Ото сила його в його стегнах, його ж міцність у м'язах його живота <...> тільки Творець його може зблизити до нього меча <...> Хто може схопити його в його очах, гаками ніздрю продірявити? Чи левіятана потягнеш гачком, і йому язика стягнеш шнуром? <...> Чи він буде багато благувати тебе, чи буде тобі говорити лагідне? Чи складе він умову з тобою, і ти візьмеш його за раба собі вічного? <...> Чи шпильками проколиш ти шкіру його, а острогою риб'ячою його голову? <...> Нема смільчака, щоб його він збудив, а хто ж перед обличчям Моїм зможе стати? (Отже, якщо перед левіятаном встояти ніхто не може, то хто зможе встояти перед лицем Бога. – Н. Ш.) <...> Бухає полум'я з пащі його, виринаються іскри огненні! <...> Його подих розпалює вугіль, і бухає полум'я з пащі його (чи не нагадає це опис казкового Змія Горинича? – Н. Ш.) <...> Як підводиться він, перелякуються силачі, та й ховаються з жаху. Той меч, що досягне його, не встоїть, ані спис, ані ратице й панцер (зверніть увагу, на опис середньовічної зброї, який часто використовується в українських народних казках, і на саму оповідь, схожу на українськи народні казки. Біблійні витoki народних казок? – Н. Ш.) <...> Немає подоби йому на землі, він безстрашним створений, він бачить усе, що високе, він цар над усім пишним звір'ям!» (Йов 40:16–32, 41:2–26).

Що ж символізує левіятан? У християнстві левіятан асоціюється з силами Темряви, сатаною, але він же в архаїчній символіці є персоніфікацією стихійних сил води. Дуже глибоко й докладно розкриваються архаїчні корені символіки води та водної стихії в роботі «Образи і символи» Мірчі Еліаде [Еліаде, 2000]. Водночас водна стихія на рівні символіки архетипів – це завжди початок, що породжує. Жіноче начало. Згадаймо Біблію: «Дух Божий ширяв над поверхнею води» (Бут. 1:2). Дух, чоловіче начало, ширяє над водою – жіночим началом, символічно запліднюючи її. Після цього починаються творіння, народжується світ. Але дуже важливо, на наш погляд, що Дух Божий не тільки запліднює первозданну водну стихію, але й гармонізує її, трансформуючи хаос небуття на гармонію буття. І там, де зникає Бог, гармонія перетворюється на хаос.

І тут постає питання: а що ж символізує собою бегемот? І чому вони «спливають» разом в оповіданні Бога про свою могутність? Відповідь на це питання можна, на наш погляд, знайти на одній з ілюстрацій до «Книги Йова» великого англійського містика, поета, художника і гравера Вільяма Блейка «Бегемот і Левіатан». На ній зображено коло, всередині якого знаходяться бегемот, що займає *половину* верхньої частини кола, і левіатан, що займає *рівно половину* нижньої частини кола (тобто вони знаходяться в рівновазі), коло, поміщене у водно-земне середовище (зверху, де бегемот, над колом і біля нього – земля, знизу, де левіатан, під колом і біля нього – вода), на землі зверху кола сидять, схилившись, Йов з дружиною і його друзі, а над ними в зоряному небі парить Бог і два янголи, і Бог вказує Йову на це загадкове коло. Що ж це за коло? Виявляється, що це – космогонічне, Світове яйце, яке в багатьох міфах плаває у водах Світового океану, і, як зазначає М. Еліаде, символізує не стільки народження світу, скільки «*вродження*», що відбувається відповідно до космогонічної моделі [Еліаде, 1999]. Водночас бегемот символізує чоловіче стихійне начало у Всесвіті, а левіатан – жіноче стихійне начало, єдність яких утворює життя, що упорядковується і гармонізується за допомогою Бога, який творить з хаосу гармонію [Мифы народов мира, 2008, с. 581]. Символічно цей процес можна зобразити трикутником, тріадою Бог–бегемот–левіатан. В основі цього трикутника лежать чоловіче і жіноче стихійні начала (бегемот і левіатан), а вершиною його є Бог, що упорядковує і гармонізує ці стихійні начала.

Так чому ж Бог почав говорити про бегемота і левіатана? Виходячи з вищесказаного, нам здається, що цими образами Він хотів показати Йову, що *весь світ* – творіння Бога, у руках Бога, і лише Бог може стихійні «начала» (бегемот і левіатан) перетворити на гармонійне життя. І жодній сутності, крім Бога, це не під силу. Ба навіть більше, не під силу й зрозуміти механізми гармонізації від найменшої істоти до Всесвіту, механізми трансформації хаосу в гармонію.

Після бурхливої промови-напучування Бога, почувши, нарешті, Його самого, Йов *зрозумів те, чого раніше не розумів*. До того ж завдяки Богу в нього настало просвітлення (хоча ґрунт для цього, як зазначалося нами вище, вже був) і він сказав Богу: «Тільки послухом уха я чув був про Тебе, а тепер моє око ось *бачить* Тебе. Тому я зрікаюсь говореного, і каюсь у поросі й попелі! (курсив наш. – Н. Ш.)» (Йов 42:5–6). Що означає це *бачення* Йова? І чому він порівнює тут себе з попелом? Розглянемо, отже, символіку попелу.

На початку оповідання про Йова говориться, що коли його вразила проказа, він сів серед попелу. У Стародавньому Єгипті, Стародавній Греції, а також у Месопотамії був звичай сідати в попіл, посипати голову попелом. Це було символом трауру, страждання, самознищення, каяття [Біблейски символи..., 2019; Словарь библейских образов, 2005]. Але попіл використовувався також під час ініціації [Краткая энциклопедия символов, 2019]. Під час ініціації посвячуваного посипали попелом, що символізувало смерть посвячуваного, бо попіл – це те, що залишається після *повного спалення* чогось. І після повного символічного спалення людини фізичної наступало *народження людини духовної*.

По суті, у «Книзі Йова», як і в багатьох міфах і казках світу, описується ініціація – духовне народження через мученицьке вмирання. Слід особливо відзначити, що міфи й казки – це завжди персоніфікація глибинної архетипічної символіки. В. Я. Пропп у своєму дослідженні «Історичні корені чарівної казки» [Пропп, 2000] аналізує символіку казок і проводить, зокрема, ідею про ініціативний характер сюжетів казок, у яких розповідається про смерть і воскресіння, яскравим прикладом чого є Баба-Яга, яка проводить ініціацію через занурення в піч посвячуваних. Страждання Йова – це «*ніч ініціації*», у якій його *спалювали, щоб він воскрес*, неначе птах фенікс (переплетення найрізноманітніших міфологічних сюжетів у єдиний клубок) з попелу.

У наслідок ініціації, що пережив Йов, він зрозумів те, чого раніше не розумів – могутність і мудрість Бога. Раніше він просто поклонявся Богу через властиву іудаїзму богобоязливості, а тут прийшло глибинне розуміння: розуміння того, що «*незбагненне осягається через осягнення його незбагненності*» [Франк, 1990, с. 559].

І після цього Бог повернув йому все: «І поприходили до нього всі брати його, і всі сестри його та всі попередні знайомі його, і їли з ним хліб у його домі. І вони головою хитали над ним, та *потішали його* за все зле, що Господь був спровадив на нього. І дали вони йому *кожен по одній кеситі, і кожен по одній золотій обручці* (курсив наш. – Н. Ш.)» (Йов 42:11). На наш погляд, одним реченням тут виражено більше, ніж в деяких трактатах про людську психологію. Коли Йову було погано і він страждав, не було поруч ані братів, ані сестер, ані знайомих. Бо вони вважали, що коли Йов страждає, то він винний, грішний, небажаний для Бога і не гідний спілкування з ними, людьми праведними (ось воно – лицемірство!). Бог його визнав, отже, він добрий, гідний спілкування, і всі до нього повертаються. Але це на словах, а реально, кому потрібен хворий жебрак? А ось багатий! Вони прийшли до Йова лише *тоді*, коли він став знову здоровим і *багатим, навіть удвічі багатшим*. Прийшли втішити? Але навіть *тепер* Йову розрада, коли все найстрашніше, всі муки болісного вмирання позаду? А ось те, що вони *їли з ним хліб у його домі* – це схоже на причину їхнього приходу, причому, звичайно, під хлібом розуміються найвишуканіші страви, адже Йов став знову багатим. І щоб спокутувати (від слова «купити») свою провину перед Йовом, вони йому принесли золото: *не стільки для нього*, адже йому гроші й золото вже були не потрібні, але *радіше для себе*, аби спокутувати гріх своєї зради і жити далі зі спокійною совістю, не боятися покарання за цю зраду. Чи не так чинить більшість людей і зараз?

Після цього Бог дарував Йову знову 7 синів і 3 дочки. «І таких вродливих жінок, як Йовові дочки, не знайшлося по всій землі» (Йов 42:15). Виникає питання: «Чому не було по всій землі таких прекрасних жінок, як дочки Йова?» На наш погляд, причина цього полягає в тому, що народилися вони після того, як Йов став істинно духовною людиною, а не просто богобоязливою людиною, яка живе за Божим Законом. Тобто вони вже є *носіями* того духовного життя, краще за яке немає на землі нічого.

І тут привертає увагу ще один цікавий момент. Хто народив Йову 10 дітей, зокрема й дочок, краще яких немає на всій землі? – Жінка Йова. Тобто *вона залишилася живою не для того, щоб бути знаряддям сатани, як про це йшлося вище, а щоб бути знаряддям Бога*. Це, на наш погляд, дуже важливо. Бог все знав заздалегідь (на те Він і Бог, тож для Нього немає минулого й майбутнього, Він існує поза часом і здатний спостерігати всі «пласти часу» – те, що люди називають минулим, сучасним і майбутнім – одночасно). Дружина Йова, яка не залишила, на відміну від усіх інших родичів (!), Йова ані на мить під час його страждань, не могла, як і Йов, залишитися тією ж самою, якою вона була до великих випробувань її чоловіка, бо для неї це були теж величезні випробування її духа й душі, які не могли не призвести до трансформації її свідомості. Тому народження «нових» дітей було обумовлене духовним переродженням не тільки Йова, але й його жінки.

Закінчується «Книга Йова» словами: «А Йов жив по тому сотню й сорок років і побачив синів своїх та синів синів своїх, чотири покоління. І впокоївся Йов старим та *насиченим* днями (курсив наш. – Н. Ш.)» (Йов. 42: 16–17). «Насичений днями» – тобто помер лише тоді, коли вже наситився життям, а не раніше, як вмирає багато людей. Це був дар Бога йому за те, що він став жити *з і в* Богові, а не *біля* Нього.

Отже, питання про несправедливість і немилосердність Бога знімається. Бог дає кожному те, що він заслуговує. А страждання і горе даються людям як випробування їхньої віри у Бога, їхньої сили духу, їхньої здатності зберегти у серці любов, незважаючи ні на що. Ба навіть більше, саме у горнілі страждання народжується мудрість, помирає людина фізична і народжується людина духовна.

Водночас *страждання у жодному разі не слід розглядати як самоціль, що веде до аскетизму, а лише як засіб для духовної трансформації людини*. На цьому робиться акцент в кінці «Книги Йова», де йдеться про те, що Йов став удвічі багатшим. Це важливо. Головне, що ми повинні винести з «Книги Йова» – це розуміння очисної ролі страждань, які часом спалюють нас, залишаючи лише «топіл» («все в мені згоріло»). Але нас «спалюють» не для того, щоб ми вважали себе «прахом і попелом» (повне самоприниження, апатія,

депресія тощо), а для того, щоб ми, неначе птах фенікс, повстали оновленими (!) для нового життя, піднялися на новий, більш високий виток життя.

І тоді Бог повертає нам все, що ми втратили, навіть збільшивши це вдвічі. Чому Бог повернув Йову все? Чому Бог сказав, що не праві були друзі, які говорили, що Бог справедливий, і чому мав рацію Йов? Чому Йов ніби судився із Богом, звинувачував Бога і все одно Бог йому це пробачив? А тому, що Йов не просто нарікав, він *шукав відповідь* на питання: *яка причина* того, що з ним сталося? «Йов не говорить *про* Бога, – міркує на цю тему М. Епштейн, – але хоче говорити з Богом. Ось чому Йов гідний співрозмовник: він не заочно, не відсторонено знає Бога, але шукає зустрічі з Ним» [Епштейн, 2006]. Ба більше, М. Епштейн викладає дуже цікаву і, на наш погляд, плідну думку про те, що «Йов – це Адам, якого Бог закликає здійснити зворотний шлях: від дерева пізнання добра і зла до дерева життя. Так, через дві спокуси виявляється осоромленим сатана і людина повертається до Бога» [Епштейн, 2006].

Розвиток відбувається по колу. Усе повертається. Людина грішна повинна у *свій час* – «Всьому свій час!» (Екл. 3:1) – повернутися до Бога, повернутися до себе Бого-подібної. Випробування даються людині не для того, щоб вона плакала, відверталася від них, не для того, щоб звинувачувала когось або себе, а для того, щоб *знайшла причину випробування і духовно вдосконалювалася*.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Аверинцев С. С. Иов. *Аверинцев С. С. София-Логос. Словарь*. К.: Дух і літера, 2006. С. 221–224.
- Аверинцев С. С. Книга Иова. *Библиотека всемирной литературы. Сер. 1. Т. 1. Поэзия и проза Древнего Востока*. М.: Наука, 1973. С. 563–625.
- Библейские символы и их значение [Электронный ресурс]. *Сайт «iMBF»*. 2019. URL: <https://www.imbf.org/bibliya-izuchat/biblejskie-simvoly.html>.
- Біблія або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту / пер. з давньоєвр. і грец. І. Огієнко. К.: Українське Біблійне Товариство, 2002. 1376 с.
- Давыдова М. В. Проблема теодицеи в Книге Иова и культуре Нового времени. М.: ИП Краснослободцева И. В., 2011. 288 с.
- Законы Ману. Манавадхармапастра / пер. с санскр. С. Д. Эльмановича. М.: ЭКСМО-Пресс, 2002. 496 с.
- Иоанн Златоуст. Толкование на книгу Иова [Электронный ресурс]. *Православная электронная библиотека Одинцовского благочиния*. 2019. URL: http://www.odinblago.ru/sv_otci/ioann_zlatoust/13_3/11.
- Книга Иова / пер. и ком. С. Аверинцева. *Мир Библии*. Выпуск 1. М., 1993. С. 37–64.
- Краткая энциклопедия символов [Электронный ресурс]. *Сайт «Peter Greif's Symbolarium»*. 2019. URL: <http://www.symbolarium.ru/index.php>.
- Лопухин А. П. Толкование на книгу Иова [Электронный ресурс]. *Лопухин А. П. Толковая Библия: в 4-х томах. Т. 4*. СПб., 1907. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/tolkovaja_biblija_21.
- Мень А. Символы Библейские [Электронный ресурс]. *Мень А. Библиологические словарь*. М.: Фонд имени Александра Меня, 2002. Т. 1. URL: http://yakov.works/spravki/4_faith_ukaz/19_s_vera/simvol.html.
- Мифы народов мира. Энциклопедия [Электронный ресурс] / гл. ред. С. А. Токарев. М., 2008. URL: https://www.indostan.ru/biblioteka/knigi/2730/3412_1_o.pdf.
- Нумерология библейская [Электронный ресурс]. *Сайт «Азбука веры»*. 2019. URL: <https://azbyka.ru/numerologiya-biblejskaya>.
- Петровский А. Священная Книга Иова. *Лопухин А. П. Толковая Библия: в 4-х томах. Т. 4*. СПб., 1907. С. 5–121.
- Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. М.: Лабиринт, 2000. 336 с.

Прп. Исихий Иерусалимский. Толкование на Иов 2: 9 [Электронный ресурс]. *Толкования Священного Писания. Сайт Введенского мужского ставропигиального монастыря Оптиной Пустыни*. 2019. URL: http://bible.optina.ru/old:iov:02:09#prp_isixij_ierusalimskij.

Символизм чисел [Электронный ресурс]. *Портал «Символизм древних культур»*. 2019. URL: <http://www.symbolizm.ru/index.php/simvolika-chisel>.

Словарь библейских образов / под ред. Л. Райкена, Дж. Уилхойта, Т. Лонгмана; пер. с англ. Б. А. Скороходова, О. А. Рыбакова. СПб.: Библия для всех, 2005. 1424 с.

Франк С. Л. Непостижимое. М.: Правда, 1990. 607 с.

Фрейд З. Толкование сновидений / пер. с нем. М. К. Коган, Я. М. Коган. М.: Академический проект, 2017. 474 с.

Фрейд З. «Я» и «Оно» / пер. с нем. Л. Голлербах. *Фрейд З. Труды разных лет. Кн. 1*. Тбилиси: Мерани, 1991. С. 51–392.

Щедровицкий Д. Беседы о Книге Иова. М.: Оклик, 2005. 235 с.

Элиаде М. Образы и символы / пер. с фр. Ю. Н. Стефанова. *Элиаде М. Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское*. М.: Ладомир, 2000. С. 127–250.

Элиаде М. Космогоническое яйцо / пер. с фр. В. Р. Рокитянского. *Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения*. М.: Ладомир, 1999. С. 376–379.

Эпштейн М. Теология Книги Иова [Электронный ресурс]. *Звезда*. № 12. 2006. URL: <http://magazines.russ.ru/zvezda/2006/12/e15.html>.

Юнг К. Г. К вопросу о подсознании / пер. с нем. С. Н. Сиренко. *Юнг К. Г., Франц М.-А. фон, Хендерсон Дж., Якоби П., Яффе А. Человек и его символы*. М.: Серебряные нити, 1997. С. 13–102.

Юнг К. Г. Воспоминания, сновидения, размышления / пер. с нем.: И. Булкиной. К.: AirLand, 1994. 405 с.

Юнг К. Г. Ответ Иову / пер. с нем. В. Бакусева, А. Гараджи. М.: Канон, 1995. 352 с.

Шелковая Наталія Валеріївна

кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, культурології та інформаційної діяльності

Східноукраїнський національний університет імені Володимира Даля

просп. Центральний, 59-а, Северодонецьк, 93400

E-mail: nvshelkovaya@ukr.net

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-7303-0719>

Стаття надійшла до редакції: 08.11.2019

Схвалено до друку: 16.12.2019

«КНИГА ИОВА» КАК ИЗОБРАЖЕНИЕ ПРОЦЕССА ДУХОВНОГО РОЖДЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА

Шелковая Наталья Валерьевна

кандидат философских наук, доцент кафедры философии, культурологии и информационной деятельности

Восточноукраинский национальный университет имени Владимира Даля

просп. Центральний, 59-а, Северодонецк, 61057

E-mail: nvshelkovaya@ukr.net

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-7303-0719>

Статья посвящена вечной теме человеческой жизни: страданиям и их причине, глубоко раскрытым в библейской «Книге Иова». Хотя с древности эта проблема и ее раскрытие осмысливалась и в философии, и в религии, но все же она так и осталась неразрешенной до конца вплоть до сегодняшнего дня, а потому все еще волнует многих людей. Исследователи «Книги Иова» концентрируют свое внимание на двух проблемах: проблеме страдания и проблеме теодицеи, возникающей в связи с существованием зла и несправедливости в мире. Однако, по мнению автора статьи, главная идея «Книги Иова» заключается не в проблеме справедливости

Бога, а в проблеме духовного рождения человека. На протяжении текста статьи автор, скрупулезно анализируя ключевые образы и символы «Книги Иова», показывает и доказывает, что страдания, посланные Богом Иову через сатану, являются инициацией, в ходе которой происходит трансформация психики Иова и его духовное рождение.

Ключевые слова: Иов, Бог, сатана, страдания, инициация, духовное рождение.

Статья поступила в редакцию: 08.11.2019

Утверждена к печати: 16.12.2019

THE BOOK OF JOB AS A DEPICTION OF A PERSON'S SPIRITUAL BIRTH PROCESS

Shelkovaya Natalya V.

PhD in Philosophy, Associate Professor, Department of Philosophy, Cultural Studies
and Information Activity

Volodymyr Dahl East Ukrainian National University

59 a, Central avenue, 93400, Severodonetsk, Ukraine

E-mail: nvshelkovaya@ukr.net

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-7303-0719>

ABSTRACT

The article focuses on the eternal theme of human life: suffering and its cause, deeply revealed in the biblical Book of Job. Although from ancient times this problem and its disclosure were interpreted both in philosophy and in religion, it has remained unresolved until nowadays and therefore worries a lot of people. Researchers of the Book of Job focus on two problems: the problem of suffering and the problem of theodicy, which arises from the existence of evil and injustice in the world. However, according to the author of the article, the main idea of the Book of Job is not the problem of God's justice, but the problem of a person's spiritual birth. In the text of the article, the author, scrupulously analyzing every image and symbol of the Book of Job, shows and proves that the suffering sent by God to Job through Satan is an initiation through which the transformation of the Job psyche and his spiritual birth takes place. To prove this, the author analyzes the spiritual world-attitude and God-attitude of Job before the trials (God-fearing and law-abiding, life near God) and after the trial (deep vision and feeling of God's wisdom and all His deeds, life in God and with God). The main author's method is searching for images and symbols' disclosure in the Book of Job, not only verbal, but also numerical ones. The article researches the main symbols of the Book of Job and their significance for understanding of this text. The author focuses on the ideas of numbers 3, 7, 10 and especially on the significance of number 10 as some kind of completeness. The author also analyzes the symbolic meaning of the ashes, images of the Leviathan and the Hippopotamus, and Satan as the messenger of God for human trials. The author reveals some key features of human psychology: the role of fear in the human life (Job's fear of the fate of his sons), behaviour in an extreme situation (Job and his wife), and abandonment of the miserable man (friends and relatives of Job). Based on the disclosure of the symbolism of images and numbers, the author concludes that the problem of justice in the Book of Job is removed. God gives to everyone what he deserves, and suffering and deprivation are not a punishment, not ends in themselves, as in asceticism, but a means of spiritual and mental transformation and spiritual development of person.

Keywords: Job, God, Satan, sufferings, initiation, spiritual birth.

REFERENCES

- Averintsev, S. S. (2006). Job. In S. S. Averintsev, *Collected Works* (pp. 221–224). Kyiv: Dukh i litera. (In Russian).
- Averintsev, S. S. (1973). Book of Job. In *Library of World Literature. The First Series* (Vol. 1. Poetry and Prose of the Ancient East, pp. 563–625). Moscow: Nauka. (In Russian).
- Biblical Numerology. (2019). *Azbyka Very – ABC of Faith*. Retrieved from <https://azbyka.ru/numerologiya-biblejskaya>. (In Russian).
- Biblical Symbols and Their Meaning. (2019). *iMBF*. Retrieved from <https://www.imbf.org/bibliya-izuchat/biblejskie-simvoly.html>. (In Russian).
- Book of Job. (1993). (S. Averentsev, Trans.). *Bible World*, 1, 37–64. (In Russian).
- Brief Encyclopedia of Symbols. (2019). *Peter Greif's Symbolarium*. Retrieved from <http://www.symbolarium.ru/index.php>. (In Russian).

- Davydova, M. V. (2011). *Theodicy Problem in the Book of Job and the Culture of the New Age*. Moscow: Individual entrepreneur Krasnoslobodtseva I. V. (In Russian).
- Eliade, M. (2000). Images and symbols (Yu. N. Stefanov, Trans.). In M. Eliade, *Selected Works: The Myth of the Eternal Return; Images and Symbols; The Sacred and the Profane*. Moscow: Ladomir. (Original work published 1952). (In Russian).
- Eliade, M. (1999). Cosmogonic Egg. (V. R. Rokityansky, Trans.). In M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion* (pp. 376–379). M.: Ladomir. (Original work published 1949). (In Russian).
- Epstein, M. (2006). The Theology of the Book of Job. *Zvezda – Star*, 12. Retrieved from <http://magazines.russ.ru/zvezda/2006/12/e15.html>. (In Russian).
- Frank, S. L. (1990). *The Incomprehensible*. Moscow: Pravda. (Original work published 1939). (In Russian).
- Freud, Z. (2017). *The Interpretation of Dreams*. (M. K. Kogan, Ya. M. Kogan, Trans.). Moscow: Academic project. (Original work published 1899). (In Russian).
- Freud, Z. (1991). The Ego and the Id. (L. Hollerbach, Trans.). In Z. Freud, *Works of Different Years* (Book 1, pp. 351–392). Tbilisi: Merani. (Original work published 1923). (In Russian).
- John Chrysostom. (2019). Interpretation of the Book of Job. *Orthodox Digital Library of Odintsovo Deanery*. Retrieved from http://www.odinblago.ru/sv_otci/ioann_zlatoust/13_3/11. (In Russian).
- Jung, K. G. (1997). Approaching the Unconscious. (S. N. Sirenko, Trans.). In K. G. Jung, M. L. Von Franz, J. Henderson, I. Jacobi & A. Jaffe, *Man and His Symbols* (pp. 13–102). M.: Silver Threads. (Original work published 1964). (In Russian).
- Jung, K. G. (1994). *Memories, Dreams, Reflections*. (I. Bulkina, Trans.). Kyiv: AirLand. (Original work published 1961). (In Russian).
- Jung, K. G. (1995). *Answer to Job*. (V. Bakusev & A. Garaja, Trans.). M.: Canon. (Original work published 1952). (In Russian).
- Laws of Manu. Manavadharmashastra*. (2002). (S. D. Elmanovich, Trans.). Moscow: EKSMO-Press. (In Russian).
- Lopukhin, A. P. (1907). Interpretation of the Book of Job. In A. P. Lopukhin, *Explanatory Bible* (Vol. 4). St. Petersburg. Retrieved from https://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/tolkovaja_biblija_21. (In Russian).
- Men, A. (2002). Bible Symbols. In A. Men, *Bibliological Dictionary* (Vol. 1). Moscow: Alexander Men Foundation. Retrieved from http://yakov.works/spravki/4_faith_ukaz/19_s_vera/simvol.html. (In Russian).
- Petrovsky, A. (1907). The Holy Book of Job. In A. P. Lopukhin, *Explanatory Bible* (Vol. 4, pp. 5–121). St. Petersburg. (In Russian).
- Propp, V. Ya. (2000). *The Historical Roots of a Fairy Tale*. Moscow: Labyrinth. (In Russian).
- Rev. Hesychius of Jerusalem. (2019). Interpretation of the Book of Job 2:9. *Vvedensky Men's Stavropegic Monastery Optina Pustyn*. Retrieved from http://bible.optina.ru/old:iov:02:09#prp_isixij_ierusalimskij. (In Russian).
- Ryken, L., Wilhoit, J. C., Longman III, T., Skorokhodov, B. A., & Rybakov, J. A. (Eds. & Trans.). (2005). *Dictionary of Biblical Imagery*. St. Petersburg: The Bible for All. (Original work published 1998). (In Russian).
- Shchedrovitsky, D. (2005). *Conversations about the Book of Job*. Moscow: Oklik. (In Russian).
- Symbolism of Numbers. (2019). *Symbolism of ancient cultures*. Retrieved from <http://www.symbolizm.ru/index.php/simvolika-chisel>. (In Russian).
- The Bible or the Books of Scripture Old and New Testament*. (2002). (I. Ogienko, Trans.). Kyiv: Ukrainian Bible Society. (In Ukrainian).
- Tokarev, S. A. (Ed.). (2008). *Myths of the Peoples of the World. Encyclopedia*. Moscow. Retrieved from https://www.indostan.ru/biblioteka/knigi/2730/3412_1_o.pdf. (In Russian).

Article arrived: 08.11.2019

Accepted: 16.12.2019

МЕТАФІЗИЧНІСТЬ ЗЛА

Стаття присвячена розгляду метафізичних підстав природи зла. Як трансцендентний феномен зло розкриває себе в двох проективних оптиках. З одного боку, йдеться про онтологічні аспекти, що виступають як спотворення модусу спільного буття. З іншого – про умови деформації екзистенціальної природи людини принципами зла. Отже, зло є умова деформації онтологічних підстав спів-буття, що проникає в світ за допомогою людини. Інакше кажучи, метафізична природа зла постає як, по-перше, «відсутність», «порожнеча» (у бутті), і, по-друге, «спотворення», «недосконалість». У зв'язку з цим зло виступає як онтологічно й хронологічно вторинне по відношенню до добра. Воно виникає лише на підставі добра (суцього, істинного) як його спотворення, дефект, симулякр. Порожнеча, нереальність зла відкриває сферу його існування – ілюзію. Цим і пояснюється той факт, що свою «реальність», матеріальність, форму зло отримує тільки за допомогою людини як творіння вільного у своєму виборі, здатного, спотворюючи, підміняючи природу добра, реалізовувати ілюзію. Володіючи статусом знання суцього, реального, що удосконалює і перетворює особистість, добро є живим духовним знанням, що відкривається людині, яка пізнає, у процесі освоєння навколишньої дійсності. У цій перспективі добро виступає в якості універсальної ціннісної системи, основою якої є любов, істина, віра, праця, духовна досконалість тощо, зло ж реалізує себе в запереченні вищих цінностей, спотворенні або використанні Істини, яка відкриває людині суть її призначення. Проведене дослідження показало, що природа зла є егоїстичною, атомічною та такою, що розділяє. Зло – це все те, що суперечить інтересам спільного Цілого – любові, добру, істині, свободі; це те, що індивідуалізує, фрагментує, спотворює, руйнує. Отже, основний принцип зла – «кожен сам за себе, кожен сам собі бог». Тому, як відзначають представники релігійної філософії, зло в людині пов'язано, насамперед, з втратою її цілісності. Людина, що стала на шлях насильства й саморуйнування, зло – це людина помилкова, нещасна, бо вона не відбулася як особистість. Добро ж в людині – це внутрішня цілісність, єдність, підпорядкування душевного і тілесного життя духовному початку.

Ключові слова: добро, зло, духовні знання, симулякр, спотворення, спів-буття.

Більшість філософсько-етичних традицій розглядають проблему добра і зла у зв'язку з гріхопадінням як наслідком нездатності людини їх розрізняти. Про це заявляє М. Бердяєв, говорячи про те, що питання про розрізнення добра і зла передувало більш первинному питанню – про відносини Бога і людини, бо саме рішення щодо добра і зла стало результатом гріхопадіння [Бердяєв, 2005, с. 169]. На думку філософа, вигнання людини з раю і означає, що людина відпала від Бога, а космос випав з людини [Бердяєв, 2005, с. 170]. Основною причиною зла стало незнання, тобто спотворення добра, яке було умовою райської гармонії і цілісності, від єдності з Богом і природою¹¹. Отже, розмірковуючи про метафізичність зла, слід відштовхуватися від того, що складає його природу.

© Бродецька Ю. Ю., 2019.



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License 4.0.

¹¹ Цю ж думку підкреслює М. Лоський, який відзначає, що основне зло є зло моральне: «воно базується на порушенні діячем рангу цінностей, саме в себелюбстві, егоїзмі, тобто в більшій любові до себе, ніж до Бога й інших істот, тоді як правильне співвідношення цінностей вимагає більше любові до Бога, ніж до себе, і любові до ближніх, як до себе. Суттєвою рисою помилкового шляху поведінки є відпадання від Бога тією чи іншою мірою, і водночас відокремлення від усіх створених істот <...> розриви, розпади, порушення цілості світу, що виникають внаслідок відокремлення від Бога, призводять до різних видів *похідного зла*. Насамперед, егоїстичне відокремлення веде до збіднення його життя: які б вчинки не здійснював діяч, якщо вони керуються егоїстичним мотивом, хоча б частково, основна мета, саме досконала повнота буття, виявляється не досягнутою, і тому вчинок не доставляє повного задоволення <...> У всій поведінці істоти, що відпала від Бога і егоїстично порушила правильне співвідношення цінностей, виявляються душевні недосконалості й

Так, у роботі «Читання про Боголюдство» В. Соловйов, розмірковуючи про проблему зла, виділяє дві форми феномена: зло природне (фізичне) і зло надприродне (метафізичне). Філософ заявляє, що це «ненормальне ставлення до всього, це виняткове самоствердження або егоїзм, всесильний у практичному житті, хоча в теорії і відкидаємо його, це протиставлення себе всім іншим і практичне заперечення всіх інших – і є корінним *злом* нашої природи, і оскільки воно властиве всьому живому, оскільки будь-яка істота в природі, всякий звір, всяка комаха і всяка білинка в своєму власному бутті відокремлює себе від усього іншого, прагне бути всім для себе, поглинаючи або відштовхуючи інших (звідки й походить зовнішнє, речовиннє буття), то, отже, зло є загальною властивістю всієї природи: вся природа, що є, з одного боку, саме в своєму ідеальному змісті або об'єктивних формах і законах, тільки *відображенням всединої ідеї*, є, з іншого боку, саме в своєму реальному, відокремленому і розрізненому існуванні чимось чужим та ворожим цій ідеї, чимось неналежним або поганим, і до того ж поганим у подвійному сенсі: бо якщо егоїзм, тобто прагнення поставити своє виняткове я на місце всього, або підмінити все собою є зло (етичне зло), то фатальна неможливість насправді здійснити егоїзм, тобто неможливість, залишаючись у своїй винятковості бути дійсно всім, – є корінне *страждання*, до якого всі інші страждання відносяться як окремі випадки до загального закону. <...> Зі сказаного ясно, що зло й страждання мають внутрішнє, суб'єктивне значення, вони існують у нас і для нас, тобто в кожній істоті та для неї. Вони суть *стани* індивідуальної істоти: а саме – зло є напружений стан її волі, що стверджує лише себе та заперечує все інше, а страждання є необхідною реакцією іншого проти такої волі <...> Отже, страждання, що становить одну з характеристичних ознак природного буття, є лише необхідним наслідком етичного зла» [Соловьев, 1994].

Визначаючи витoki зла, філософ зазначає, що «зло, не маючи *фізичного початку*, має *початок метафізичний*; дієвою причиною зла може бути індивідуальна істота не в своєму природному вже обумовленому стані, а в своїй безумовній вічній сутності, якій належить первісна й безпосередня воля цієї істоти. Якщо наш природний світ лежить у злі, як земля прокляття і вигнання, що родить будяки й терня, і є неминучим *наслідком* гріха та падіння, то, вочевидь, початок гріха й падіння лежить не тут, а в тому саду Божому, в якому коренилися не тільки древо життя, але також і древо пізнання добра і зла, – інакше кажучи – *початкове* походження зла може перебувати лише в області вічного доприродного світу» [Соловьев, 1994].

На думку І. Ільїна, зло – це не абстрактне поняття, не суто логічна можливість і не результат суб'єктивної оцінки. Це, насамперед, те, що живе в нашій душі – нестримне тяжіння до розбещеності, до розгулу поганих пристрастей, що веде до духовного розпаду особистості, розпаду духовного її «кістяка». Прикладами внутрішнього зла можуть слугувати агресія в будь-яких її формах, ненависть, жорстокість, норовливість, егоїзм, всяка огида щодо Божественного. Справжнє місцезнаходження зла (як і добра) – душевно-духовний світ людини [Ільїн, 1993, с. 327]. Філософ зазначає, що зло серед людей з'явилося тоді, коли перші люди, замість діяльності за образом і подобою Бога, відокремили себе від Бога і захотіли самі стати богами. А це призвело також і до їх відокремлення від природи, один від одного та розділення всередині кожної людини. Образ Бога був розбитий на всіх рівнях (морально, інтелектуально, психологічно, соціологічно). І велика частина людських страждань сталася й походить від цього відділення людини від Бога, оскільки ці страждання є природними та справедливими наслідками порушення Його волі. І якщо зло – це протидуховна ворожнеча, то добро, стверджує І. Ільїн, це одухотворена любов. Добро за своєю природою релігійне, оскільки воно полягає в духовно зрячій і цілісній відданості Божественному.

Зі свого боку А. Карсавін у роботі «Про добро і зло» визначає зло як ніщо, як недолік добра. Дослідник розрізняє абсолютне онтологічне зло і моральне зло. Як такого зла немає, воно *не є* в самому точному й абсолютному значенні цього слова. Тому й конкретне зло, яке може спонукати нас у житті, якщо воно існує, може бути тільки недостатнім добром, що виявляє свою недостатність через протиставлення його повноті добра [Карсавин, 1994, с. 260].

відповідні їм душевні страждання, також тілесні недосконалості та тілесні страждання» [Лосский, 1991, с. 63].

Тож розмірковуючи про природу зла, більшість дослідників констатують загальні метафізичні принципи феномена, як-от: по-перше, «відсутність», «порожнеча» (у бутті), і, по-друге, «спотворення», «недосконалість»¹². А це зі свого боку означає, що *зло онтологічно й хронологічно є вторинним по відношенню до добра*. Тобто воно виникає лише на підставі добра (суцього, істинного) як його спотворення, дефект, симулякр. Йдеться про те, що, наприклад, хвороба як дисфункція організму сама собою існувати не може, а лише як розлад нормального стану організму. Так і зло, як спотворення істинного в людині, не може претендувати на роль першопричини (старогрецьке *arche*), оскільки є лише порушенням, спотворенням її природи, тобто її метафізичного добра.

Інакше кажучи, зло виникає як відсутність добра – знання Істини, як його спотворення – брехня. Воно не може бути протилежністю добру (як рівне йому в своїх можливостях), воно є нічим. Існує тільки світло, а темрява – це відсутність світла. У зв'язку з цим Діонісій Ареопагіт зазначає, що «зло не має іпостасі і <...> його немає в природі, але <...> воно виникає в результаті відсутності добра, не існуючи навіть як логічно мислиме. Також і демонський рід являє зло не тим, чим він є за своєю природою, а тим, чим він не є. І лише через позбавлення, видалення та відпадання від належних їм благ вони (тобто біси) називаються злими. І вони суть злі тією мірою, якою не існують» [Діонісій Ареопагіт, 1995, с. 157].

Інакше кажучи, добро може існувати без зла, але зло не може існувати поза добром. Так, на думку Августина, який досліджував генезис і природу зла, будь-яка форма прояву зла – фізичного, етичного, індивідуального або суспільного, ненавмисного або спланованого – стає чертовим відкриттям і формою фактичної «відсутності добра», його «існуванням» або «знищенням» (*nomenque hoc non sit nisi privatio*

¹² Ідея про те, що зло є ніщо, активно досліджується в рамках релігійної філософії. Так, С. Булгаков зазначає, що до гріхопадіння ніщо перебувало як темна, німа основа світобудови з тим, щоб прорватися у світ хаотичною силою. Є тільки благо, і все, що не є благом, взагалі не є. Зло – це «неналежна актуалізація того ніщо, з якого створений світ» [Булгаков, 1994, с. 26]. Концепція зла С. Булгакова пов'язана з його софіологією (вченням про Премудрість Божу), філософський сенс якої полягає в тому, що, стверджуючи ідею цінності й осмисленості земного буття, світової історії та людського життя, вона попереджає людей про небезпеку максимального заперечення зла й видимої недосконалості матеріального (створеного) світу. Софіологія вселяє людям «дар безпосереднього переживання невиліковної краси й розумом недоведеної цінності, таємничо закладеної в речах світу, всупереч їхній видимій бідності, ефемерності, дисгармонії» [Булгаков, 1994, с. 263]. Зло є темною, німою основою світу, а можливість зла й гріха є «метафізичним розкраданням». Зло не може розумітися як другий початок буття. Так само очевидним є те, що зло не може бути створене люблячим Творцем. Зло може мислитися лише «іпоушенням» або «прибулим» у світобудову як її приватна самовизначеність [Булгаков, 1994, с. 226]. Свобода людей дозволила актуалізувати зло, наповнила його силою. І зло, раз виникнувши, стає різноманітним і багатоліким.

М. Лосський стверджує, що на відміну від Абсолютного Добра зло не є первинним і самостійним. По-перше, воно існує тільки в тварному світі і навіть не в першозданній його суті, а спочатку як вільний акт волі субстанціонального діяча, і є похідним як наслідок цього акту. По-друге, злі акти волі відбуваються під виглядом добра [Лосський, 1995, с. 346]. Філософ будує теорію зла на ідеї світу як органічного цілого й сукупності субстанціональних діячів, кожен з яких має свою міру цінності. Досконалість діячів, що живуть соборно, з Богом, утворює область буття, Царство Боже або царство Абсолютного Добра. Бог не має ніякого відношення до існуючого зла, за зло відповідальна лише людина, наділена свободою волі. Позаяк дійсність добра не вимагає дійсності зла, то воно є справою створених істот і виникло фактично в світі, у якому винні тільки вони, у якому зовсім не бере участь Бог: вступ тварі на шлях зла є саме її відпаданням від Бога, проступання дорогою свого, відокремленою від шляхів Божих [Лосський, 1995, с. 211].

Основний недолік, основне моральне зло притаманне людям, на думку філософа, полягає в себелюбстві, егоїзмі. Це є причиною того, що царство кесаря, наше буття, містить у собі всі види зла, включаючи жорстокість і ненависть. Входування людини в Царство Боже, що становить її вищу моральну й релігійну мету, можливе при виконанні заповіді: «любви Бога більше, ніж себе. Люби ближнього, як себе, досягай абсолютної повноти життя для себе та інших істот» [Лосський, 1991, с. 62]. Зло походить від того, що люди порушують цю заповідь.

boni) [Kowalczyk, 1980; Tomasz z Akwinu, 1962–1986]¹³. *Небуття зла, його відсутність, нереальність є його несамостійністю по відношенню до буття, яке знищує, руйнує і таврує відсутністю, але завдяки якому взагалі «виникає» і може існувати* [Wojtysiak, 2007]. Саме в цьому плані зло виступає симулякром, онтологічним «паразитом», що спотворює метафізичне буття добра. Так, наприклад, у питанні про людські пороки – гординю, егоїзм, зарозумілість, марнославство тощо, які блокують повноцінний гармонійний розвиток людини, негативно впливають на характер її соціальної комунікації і відносин, більшість християнських філософів відзначають, що в цьому разі йдеться про перекручені людські чесноти. О. Осіпов у статті «Розуміння зла» зазначає, що яку б ми не брали пристрасть, вона виявляється спотворенням чогось доброго, якоїсь властивості людського, первозданного, «доброго зело», що набуває карикатурного вигляду [Осіпов, 2019].

*Порожнеча, нереальність зла відкриває сферу його існування – ілюзію*¹⁴. Цим і пояснюється той факт, що свою «реальність», матеріальність, форму зло отримує лише за допомогою людини як творіння вільного у своєму виборі, здатного, спотворюючи, підмінюючи природу добра, реалізувати ілюзію. Саме в цьому контексті, на думку М. Бердяєва, людина є відповідальною за наявне зло. Визнання добуттєвої (дотварної) свободи ставить перед людиною творчу задачу продовження миротворення, і саме зло робить шляхом, важким досвідом (а не онтологічним початком), що переходить у вічність (пекло). Бердяєв стверджує, що «свобода закладена в темній безодні, у ніщо, але без свободи немає сенсу. Свобода породжує зло, як і добро. Тому зло не заперечує існування сенсу, а підтверджує його. Свобода не є створеною, тому що вона не є природою, свобода переує світу, вона вкорінюється в початковому ніщо. Бог всесильний над буттям, але не над ніщо, не над свободою, і тому існує зло» [Бердяєв, 2005, с. 112]. Бог діє в порядку свободи, а не в порядку об'єктивної необхідності. Він діє духовно, а не магічно [Бердяєв, 1994]. Бердяєв співвідносить зло з владою, яка зводить людей з розуму, являючи собою нескінченне прагнення. Саме тому, вважає філософ, деякі римські імператори виявляли безумство жорстокості, і навіть існували режими, які являли собою кристалізацію садистської жорстокості. Отже, саме людина, а конкретно – її свобода, є причиною існування зла на Землі, саме людина є відповідальною за розрив духовного зв'язку з Богом і створення світу ілюзій¹⁵.

¹³ Посилаючись на метафізичний аналіз робіт Аристотеля й Плотіна, Августин і Аквінат розробляють привативну концепцію зла. Філософи розглядають зло «привативно» (лат. *privatio* – *відсутність*), тобто як відсутність добра, відсутність буттєвої форми й внутрішньої досконалості, характерну лише для безформної, несубстанціальної та неорганізованої матерії [Augustinus, 1955; Крапієс, 1995]. На їхню думку, кожне наявне буття є добрим, однак кожне буття (за винятком досконалого Бога) має якісь свої недоліки. Бог, як остаточна причина всього, не несе відповідальності за наявне в світі зло, оскільки Він не створив зла. Адже не можна, керуючись правилами логіки й раціональністю, створити те, чого просто немає – небуття і порожнечу, тобто відсутність чого-небудь [Stróżewski, 1981; Wojtysiak, 2007]. Тож метафізичного зла, по суті, немає.

¹⁴ У езотеричній літературі популярні міркування про те, що джерелом зла є пастка подвійності, у яку потрапляє ілюзорна свідомість. Знищення подвійності, отже, буде в цьому разі рівнозначним знищенню зла.

¹⁵ Для І. Ільїна, як і для М. Бердяєва, ідея зла не застосовується до фізичної природи. Він визнає, що природні лиха можуть розв'язати зло в людських душах, але вони можуть викликати й зворотний процес: духовне очищення, зміцнення в добрі. Тому світ природи сам собою не є ні добром, ні злом. Сфера дії добра і зла – це внутрішній світ людини, оскільки зло починається там, де починається людина, до того ж не людське тіло у всіх його станах і проявах як таких, але людський душевно-духовний світ – ось справжнє місцезнаходження добра і зла [Ільїн, 1993, с. 13]. Звідси випливає, що ніяка зовнішня дія людини, що береться окремо від душевно-духовного стану, не може бути ні доброю, ні злою. Будь-який зовнішній вчинок може бути тільки проявом, виявленням внутрішнього добра або зла. Добро і зло визначаються філософом через категорії любові та натхнення. Отже, добро є «одухотворена любов», духовність, досконалість, а зло – «протидуховна ворожнеча» [див.: Ільїн, 1993]. Зло відповідно є антиподом добра, воно полягає в неприйнятті Божественного. І. Ільїн підкреслює, що зло не абстрактне, воно завжди конкретне, воно реально присутнє в житті людей. Реальне зло філософ розуміє як зло людську волю, яка виявляється у вчинках. Шкідливі й небезпечні для людини *всі* прояви зла: чи-то фізичне насильство, чи-то якісне спотворення й розкладання духовності людини. Навіть ще не проявлене

Саме етимологічне значення слова «ілюзія» запозичене з латинської мови, де *illusio* означає «насмійка, обман». У Словнику С. Ожегова знаходимо два значення цього слова: по-перше, ілюзія – це обман почуттів, тобто те, що здається, по-друге, ілюзія – це щось нездійсненне. Інакше кажучи, ілюзія це завжди щось неіснуюче, тобто самообман, небезпека якого полягає в тому, що міраж, бажане не усвідомлюється людиною як брехня, а навпаки – трансформується свідомістю у своєрідний механізм відходу від реальності. Така деструктивна практика «самозбереження» розриває зв'язок людини з реальністю, спотворює об'єктивну картину буття, фрагментує її у свідомості особистості та перетворює на уламок, тобто на один з «пазлів» суб'єктивної «реальності», що сприймається як реальний всесвіт. Так за допомогою людини, або радше – ілюзійної роботи її мозку, зло проникає в буття, суб'єктивуючи, тобто спотворюючи (у нашій свідомості), універсальні етичні принципи його розвитку.

Отже, зло є персоналістичним. Воно власне й стає реальним лише «за допомогою» людини, її вибору, волі. Як зазначає польський томіст М. Кромпц, зло має лише тільки таку природу, яку йому визначає буття-суб'єкт, на якому воно «паразитиє», і в якому це зло дійсно проявляється [Levi-Strauss, 1987, с. 134]. Йдеться про те, що добро передбачає знання того, що є благо для людини, її духовної природи. Той факт, що зло проявляється в людині й поза нею, свідчить про те, що перебуваючи в стані гріха, спотворення, ми, по суті, не знаємо що є добро. Добро вимагає свого відкриття, пізнання, розвитку в людині, а це постійна робота над собою, вдосконалення себе, долання. І в цьому процесі бере участь весь навколишній світ людини: її сім'я, культурне середовище, а також, безумовно, сама допитлива особистість. Отже, відсутність знання дає «багатий ґрунт» для міражів – виникає «відносне» (а не абсолютне) знання добра. Так, наприклад, відомий біблійний сюжет з оманюючим змієм Єви ілюструє ситуацію, коли незнання веде до прийняття брехні й народження зла – ослуху й падіння людини. «З усіх же польових звірів, що їх сотворив Господь Бог, найхитріший був змії. Він і сказав до жінки: “Чи справді Господь Бог велів вам не їсти ні з якого дерева, що в саді?” Жінка відповіла змієві: “Нам дозволено їсти плоди з дерев, що в саді. Тільки плід з дерева, що посеред саду, Бог наказав нам: “Не їжте його, ані не доторкайтесь, а то помрете.”” І сказав змії до жінки: “Ні, напевно не помрете! Бо знає Бог, що коли скуштуєте його, то відкриються у вас очі, і ви станете, як Бог, що знає добро й зло”. Тож побачила жінка, що дерево було добре для поживи й гарне для очей і приманувало, щоб усе знати; і взяла з нього плід та й скуштувала й дала чоловікові, що був з нею, і він теж скуштував» (Бут. 3:1-6).

Ця відсутність знань, порожнеча в розумінні різниці між «добрим» і «злом» є тим, що відкриває «люфт» для проникнення та існування зла в просторі людського буття. Як зазначає в зв'язку з цим Митрополит Мінський і Слуцький Філарет, «зло обманное. І сила його така, що воно перетворює наше добро – на себе, тобто на зло. <...> Про це знає, хоча й меншою мірою, кожен християнин, який прагне творити добрі справи, але коли йому вдається зробити щось добре, він часто піддається спокусі самомилування й гордині. Інший образ добра і зла дає апостол та євангеліст Іван Богослов – образ світла і темряви. *Бог є світло, і немає в Нім жодної темряви* (Ін. 1:5). Світло – це абсолютний позитив, “плюс”, а темрява – відсутність світла, тьма, щось зовнішнє по відношенню до світла (як у вислові “тьма непроглядна”), “мінус”. Світло – це випромінювання благодаті Божої. А темрява – це відсутність світла. Зло зазвичай ховається від світла, воно – у тіні. Це не означає, що воно не активне. Зло обманює і спокушає нас зсередини, і особливо тоді, коли ми докладасмо зусиль, щоб творити добро» [Філарет, 2005, с. 19].

Якщо говорити про добро і зло з аксіологічних позицій, то добро виступає як універсальна ціннісна система, основою якої є любов, істина, віра, праця, духовна досконалість тощо, зло ж реалізує себе в спотворенні або запереченні вищих цінностей. Так, на думку В. Соловйова, у широкому сенсі термін «зло» відноситься до всього, що отримує від нас негативну оцінку, або осуджується нами з якогось одного боку; у цьому сенсі і брехня, і потворність підходять під поняття зла [див.: Соловьев, 1994]. У більш вузькому значенні зло позначає страждання живих істот і порушення ними етичного порядку. Своєрідна варіація зла

зло, що існує в потенції як зла воля окремої людини, може мимоволі заразити душу іншого, у такий спосіб здійснивши розбещення душі.

представлена, зокрема, у Г. Ляйбніца, який говорить про те, що зло можна розуміти метафізично, фізично та етично. Метафізичне зло полягає в простій недосконалості, фізичне зло – у стражданні, а етичне – у гріху [див.: Лейбниц, 1989].

Отже, незважаючи на складність розуміння зла, очевидно, що його природа є егоїстичною, атомічною та такою, що розділяє. Зло це все те, що суперечить інтересам спільного Цілого – любові, добру, істині, свободі; це те, що індивідуалізує, фрагментує, спотворює, руйнує. Отже, основний принцип зла – *кожен сам за себе, кожен сам собі бог*. Тому, як відзначають представники релігійної філософії, зло в людині пов'язано, насамперед, з втратою її цілісності. Людина, що стала на шлях насильства й саморуйнування, зла – це людина помилкова, нещасна, бо вона не відбулася як особистість. Добро ж в людині – це внутрішня цілісність, єдність, підпорядкування душевного і тілесного життя духовному початку.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Бердяев Н. Диалектика божественного и человеческого. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2005. 623 с.
- Бердяев Н. Философия свободного духа [Электронный ресурс]. М.: Республика, 1994. URL: <http://www.vchi.net/berdyayev/fsduha/00.html>.
- Біблія або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту [Електронний ресурс] / пер. з давньоєвр. і грец. І. Огієнко. К.: Українське Біблійне Товариство, 2002. 1376 с. URL: <https://bibleonline.ru/bible/ubio>.
- Булгаков С. Свет невечерний: созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. 415 с.
- Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии / пер. с греч. Г. М. Прохоров. СПб.: Глаголь, 1995. 378 с.
- Ильин И. О сопротивлении злу силою. *Ильин И. Путь к очевидности*. М.: Республика, 1993. С. 6–134.
- Карсавин Л. О добре и зле. *Карсавин Л. Малые сочинения*. СПб.: Алетейя, 1994. С. 250–284.
- Лейбниц Г. В. Опыт теодицеи о благости Божией, свободе человека и начале зла. *Лейбниц Г. В. Сочинения: в 4-х т.; т. 4*. М.: Мысль, 1989. С. 49–554.
- Лосский Н. Условие абсолютного добра: основы этики. М.: Политиздат, 1991. 368 с.
- Лосский Н. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М.: Республика, 1995. 400 с.
- Моисеенко М. Философия культуры И. А. Ильина. *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия*. 2003. № 1. С. 76–82.
- Осипов А. Понимание зла [Электронный ресурс]. 2019. URL: <https://azbyka.ru/ponimanie-zla>.
- Соловьев В. Чтения о Богочеловечестве [Электронный ресурс]. СПб.: Художественная литература, 1994. URL: <http://www.vchi.net/soloviev/chteniya/index.html>.
- Филарет (Вахромеев), Митрополит Минский и Слуцкий. Проблема зла в православном богословии. *Материалы международной конференции «Проблема зла и теодицеи» от 6–9 июня 2005 года* / под общ. ред. В. К. Шохина. М., 2006. С. 16–21.
- Augustinus. De civitate Dei / Ed. by B. Dombard, A. Kalb. Turnholti: Typographi Brepols, 1955. 889 p.
- Крапиец М. Metafizyka. Lublin: RW-KUL, 1995. 528 p.
- Kowalczyk S. Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego. Warszawa: ODISS, 1980. 463 p.
- Tomasz z Akwinu. Suma Teologiczna. Londyn: Veritas, 1962–1986.
- Lévi-Strauss Cl. Introduction to the Work of Marcel Mauss. London: Routledge and Kegan Paul, 1987. 482 p.
- Stróżewski W. Istnienie i wartość. Kraków: Znak, 1981. 358 p.
- Wojtysiak J. Filozofia i życie. Kraków: Znak, 2007. 449 p.

Бродецька Юлія Юріївна

доктор філософських наук, доцент кафедри філософії
Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара
просп. Гагаріна, 72, Дніпро, 49010
E-mail: yuliaybrod@gmail.com
ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-9186-0767>

Стаття надійшла до редакції: 26.09.2019

Схвалено до друку: 04.11.2019

МЕТАФИЗИЧНОСТЬ ЗЛА

Бродецкая Юлия Юрьевна

доктор философских наук, доцент кафедры философии
Днепропетровский национальный университет имени О. Гончара
просп. Гагарина, 72, Днепр, 49010
E-mail: yuliaybrod@gmail.com
ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-9186-0767>

Статья посвящена рассмотрению метафизических оснований природы зла. В качестве трансцендентного феномена зло раскрывает себя в двух проективных оптиках. С одной стороны, речь идет об онтологических аспектах, которые выступают в качестве искажения модуса совместного бытия. С другой – об условиях деформации экзистенциальной природы человека принципами зла. Таким образом, зло представляет собой условие деформации онтологических оснований со-бытия, проникающее в мир посредством человека. Иными словами, метафизическая природа зла предстает в качестве, во-первых, «отсутствия», «пустоты» (в бытии), и, во-вторых, «искажения», «несовершенства». В связи с этим зло выступает как онтологически и хронологически вторичное по отношению к добру. Оно возникает лишь на основании добра (сущего, истинного) как его искажение, дефект, симулякр. Пустота, нереальность зла открывает сферу его существования – иллюзию. Этим и объясняется тот факт, что свою «реальность», материальность, форму зло получает только с помощью человека как творения свободного в своем выборе, способного, искажая, подменяя природу добра, реализовать иллюзию. Обладая статусом знания сущего, реального, совершенствующего и преобразующего личность, добро представляет собой живое духовное знание, открывающееся познающему человеку в процессе освоения окружающей реальности, наполняющее его содержанием, уникальностью. В этой перспективе добро выступает в качестве универсальной ценностной системы, основой которой является любовь, истина, вера, труд, духовное совершенство и т.п., зло же реализует себя в отрицании высших ценностей, искажении или использовании Истины, открывающей человеку суть его предназначения.

Ключевые слова: добро, зло, духовные знания, симулякр, искажение, со-бытие.

Статья поступила в редакцию: 26.09.2019

Утверждена к печати: 04.11.2019

METAPHYSICITY OF EVIL

Brodetska Yuliia Yu.

D.Sc. in Philosophy, Associate Professor, Department of Philosophy
Oles Honchar Dnipro National University
72, Gagarin Avenue, 49010, Dnipro, Ukraine
E-mail: yuliaybrod@gmail.com
ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-9186-0767>

ABSTRACT

In this article, the author explores the metaphysical foundations of evil. Research shows that as a transcendental phenomenon, evil reveals itself in two “optics”. On the one hand, evil means certain ontological aspects, which are distortions of the mode of co-existence. On the other hand, evil is a deformation of the existential nature of man. Thus, evil is a condition for the deformation of the ontological foundations of being, penetrating the world through human. In other words, the metaphysical nature of evil appears as, firstly, “absence”, “void” (in being), and, secondly, “distortion”, “imperfection”. In this regard, evil appears

as ontologically and chronologically secondary to good. It exists only on the basis of good as its distortion, defect, simulacrum. The emptiness, unreality of evil opens the sphere of its existence, that is, an illusion. This explains the fact that evil receives its “reality”, materiality and form only with the help of a person who is free in his choice and able to distort the nature of good and realize illusion. Good is knowledge, it can transform a person, it is a living spiritual knowledge that opens itself to a knowing person in the process of mastering the surrounding reality, it fills him/her with content and uniqueness. In this perspective, good is a universal value system, the basis of which is love, truth, faith, labor, spiritual perfection, etc. In contrast, evil realizes itself in the denial of higher values, distortion or inappropriate use of the Truth of human existence. The study shows that the nature of evil is selfish, atomic and separating. Evil is all that contradicts the interests of the whole, that is, love, good, truth, freedom. It is all that individualizes, fragmentes, distorts, destroys the Truth of the whole. Thus, the basic principle of evil is “It’s every man for himself, everyone is his own god”. Therefore, as noted by religious philosophers, evil in human is associated primarily with the loss of his/her integrity. A person who has embarked on the path of violence and self-destruction is evil. This person is mistaken and unhappy, because he has not formed as a person. Goodness in human is internal integrity, unity, submission of his/her mind and bodily life to a higher spiritual principles.

Keywords: good, evil, spiritual knowledge, simulacrum, distortion, co-being.

REFERENCES

- Berdyayev, N. (1931). *About the Appointment of the Person*. Paris: Modern Notes. (In Russian).
- Berdyayev, N. (1994). *The Philosophy of Free Spirit*. Moscow: Republic. (In Russian).
- The Bible or the Books of Scripture Old and New Testament*. (2002). (I. Ogienko, Trans.). Kyiv: Ukrainian Bible Society. Retrieved from <https://bibleonline.ru/bible/ubio>. (In Ukrainian).
- Bulgakov, S. (1994). *Non-evening Light. Contemplation and Peculation*. Moscow: Republic. (In Russian).
- Dionysius the Areopagite. (2006). *Corpus of Works*. (G. Prokhorov, Trans.). Saint Petersburg: Oleg Abyshko Publishing House. (In Russian).
- Ilyin, I. (1993). On Resisting Evil by Force. In I. Ilyin, *Path to the Evidence* (pp. 6–134). Moscow: Republic. (In Russian).
- Karsavin, L. (1994). About Good and Evil. In L. Karsavin, *Small Works* (pp. 250–284). Saint Petersburg: Aletheia. (In Russian).
- Lossky, N. (1991) *Conditions of Absolute Good: The fundamentals of ethics; Character of the Russian people*. Moscow. (In Russian)
- Lossky, N. (1995). *Sensual, Intellectual and Mystical Intuition*. Moscow: Republic. (In Russian).
- Leibniz, G.W. (1989). Theodicy: Essays on the Goodness of God the Freedom of Man. In G.W. Leibniz, *Collected Works in 4 Volumes* (Vol. 4, pp. 49–554). Moscow: Mysl. (In Russian).
- Filaret (Vakhromieiev), Metropolitan of Minsk and Slutsk. (2006). Problem of Evil in Orthodox Theology. In V. K. Shokhin (Ed.), *The Problem of Evil and Theodicy: (Moscow, June 6–9, 2005). Intern. Conference Proceedings* (pp. 16–21). (In Russian).
- Moiseenko, M. (2003). Philosophy of Culture by Ivan Ilyin. *Bulletin of the Peoples' Friendship University of Russia. Series: "Philosophy"*, 1, 76–82. (In Russian).
- Osipov, O. (2019). *Understanding of Evil*. Retrieved from <https://azbyka.ru/ponimanie-zla>. (In Russian).
- Solovyov, V. (1994). *Reading about God-manhood*. Saint Petersburg: Belles-lettres. (In Russian).
- Augustinus. (1955). *De Civitate Dei*. (B. Dombard & A. Kalb, Eds.). Turnholt: Typographi Brepols. (In Latin).
- Krąpiec, M. (1995). *Metafizyka*. Lublin: RW-KUL. (In Polish).
- Kowalczyk, S. (1980). *Podstamy Światopoglądu Chrześcijańskiego*. Warszawa: ODISS. (In Polish).
- Tomasz z Akwinu. (1962–1986). *Suma Teologiczna*. Londyn: Veritas. (In Polish).
- Lévi-Strauss, Cl. (1987). *Introduction to the Work of Marcel Mauss*. (F. Baker, Trans.). London: Routledge and Kegan Paul. (Original work published 1950).
- Stróżewski, W. (1981). *Istnienie i Wartość*. Kraków: Znak. (In Polish).
- Wojtyśiak, J. (2007). *Filozofia i Życie*. Kraków: Znak. (In Polish).

ЗДОРОВ'ЯЗБЕРЕЖЕННЯ В УМОВАХ СУСПІЛЬСТВА СПОЖИВАННЯ КРІЗЬ ПРИЗМУ ДІАЛЕКТИЧНИХ КАТЕГОРІЙ «ЯВИЩЕ» І «СУТНІСТЬ»

У статті аналізуються смислові особливості діалектичних категорій «явище» і «сутність» у контексті здоров'язберезувальної діяльності особистості в умовах сучасного суспільства надмірного споживання. Стверджується, що комерціалізація всіх сфер, так чи інакше пов'язаних зі здоров'ям людини, є однією з головних причин того, що сьогодні здоров'язбереження в Україні набуло масштабів великої соціальної проблеми. Доводиться, що у соціокультурному просторі суспільства споживання відбувається викривлення продуктивної сутності здоров'язбереження, яка окреслюється не лише бажанням бути здоровим і дбайливим ставленням конкретної людини до себе, але й штучно створеними мотивами, а також зовнішньо стимульованими потребами її здоров'язберезувальної діяльності. Здоров'язбереження нерідко ототожнюють з доглядом за своїми фізичними і психічними станами, з дотриманням правил здорового харчування та заняттям спортом. Для регулярного опікування собою людина має бути вмотивованою і характеризуватися силою волі, самодисципліною та обізнаністю у питаннях здорового способу життя. Здоров'язбереження, як процес і як явище загалом, є виключно позитивним і корисним за своєю суттю. Проте ця позитивна характеристика здоров'язбереження як явища залишалась би реальною лише у разі, коли людина не була б учасником інших процесів і явищ, які кардинально змінюють його позитивну сутність. Очевидно, що звинувачувати сьогодні лише атрибути суспільства споживання та спотворену систему цінностей і культуру у викривленні сутності здоров'язбереження було б неправильно, позаяк гордіня, заздрість, жадібність, марнославство, лінощі, схильність до понадмірності в харчуванні та жаданнях – це одночасно особисті характеристики і мотиви вчинків багатьох людей. Культурний формат суспільства споживання тільки підігрує ці якості, використовує їх як інструмент для маніпуляцій з ідентичністю людини. В умовах суспільства споживання здоров'язберезувальна діяльність людини перебуває у просторі зростаючих ризиків, які, здебільшого, не вважаються загрозою, оскільки сприймаються як задоволення потреб і здійснення бажань. Внаслідок цього відбувається підміна понять у явищі здоров'язбереження і викривлення його позитивної сутності. Сучасний світ визначає свої правила: ризики для здоров'я супроводжують повсякденні справи пересічних українців і це невідворотно. Можна лише контролювати ризики і в такий спосіб зменшити їхню потужність, але позбавитися або обійти їх на сучасному етапі розвитку технологій не вдасться. У статті наголошується, що впровадження ідей здорового споживання у повсякденність української громади можливе лише за умови особистої активної позиції та відповідальності.

Ключові слова: здоров'язбереження, символічне здоров'язбереження, діалектика, сутність, явище, суспільство споживання, здорове споживання.

Проблема взаємообумовленості зв'язків між здоров'язбереженням і соціоприродним середовищем, що за будь-яких умов персоніфікуються здоров'ям конкретної людини і умовами її життя, викликала зацікавленість у філософів на всіх етапах всесвітньої історії. Проте впродовж кожного історичного періоду проблема здоров'язбереження набуває нових сутнісних характеристик, які визначаються трансформаціями суспільних систем. За обставин сучасного суспільства надмірного споживання, покладених на поточну соціально-економічну та політичну ситуацію в Україні, проблема внутрішньої сутності та системних взаємовпливів такого явища, як здоров'язбереження, стає винятково напруженою та *актуальною*.

Підкреслюючи важливість розуміння сутності фізіологічних процесів в організмі людини, С. Бордак констатує: «У клінічній практиці знати сутність патологічного процесу означає передбачити перебіг хвороби і в такий спосіб мати можливість правильно побудувати лікування» [Бордак, 2018, с. 66]. Так і з сутністю здоров'язбереження в умовах суспільства споживання: якщо ти обізнаний у питаннях справжньої та символічної сутності здоров'язбереження, то захищений від помилкових кроків проти власного здоров'я.

Не дивлячись на значну кількість наукових розвідок щодо феномену здоров'я, кожна генерація філософів пропонує своє бачення проблеми та шляхи подолання актуальних загроз. Як слушно зазначає В. Кук'ян, «стимулом розвитку наук про хвороби і здоров'я людини, філософії здоров'я та філософської антропології стало зростання складності в розвитку суспільства, загострення протиріч суспільства і природи, поява нових хвороб, що забирають мільйони життів» [Кук'ян, 2011, с. 26].

До наукових розвідок, у яких вивчаються світоглядні, аксіологічні, праксеологічні аспекти таких феноменів, як здоров'я та суспільство споживання, долучилися такі сучасні дослідники: М. Білинська, О. Благородова, О. Валевиц, Н. Зленко, О. Золотар, Л. Іваненко, О. Ільїн, Н. Конопльова, С. Мельниченко, О. Овчар, Я. Радич, Ж. Савельєва, Ю. Сюсель, Н. Толмачова, Д. Шушпанов та багато інших.

Метою статті є аналіз смислових особливостей діалектичних категорій «сутність» і «явище» в контексті здоров'язбережувальної діяльності особистості в умовах сучасного суспільства надмірного споживання.

Очевидно, що природа здоров'язбереження в суспільстві споживання за сучасних обставин виявляється досить суперечливою. Неоднакові погляди на сутність, ознаки, завдання і засоби здоров'язбережувальної діяльності особистості пояснюються, насамперед, належністю головних акторів до різних цільових груп: виробників, постачальників і споживачів. Комерціалізація всіх сфер, так чи інакше пов'язаних зі здоров'ям людини, є однією з головних причин того, що сьогодні здоров'язбереження в Україні набуло масштабів великої соціальної проблеми. Як доречно зазначає український науковець Ю. Бех, «суспільні умови, ситуації та явища стають соціальними проблемами тоді, коли вони викликають у суспільстві шок, збуджують суспільну думку, привертають до себе увагу учасників або аналітиків, лідерів, “впливових осіб”, які оцінюють, визнають, розглядають їх як небажані, руйнівні, негативні, загрозливі» [Бех, 2012, с. 21].

Як це не парадоксально, але попри чималий потік різноманітних фахових експертиз і голосні заяви у ЗМІ, проблеми із станом здоров'я українських громадян дедалі загострюються. З чого можна зробити висновок, що або вирішення проблеми залишається декларативним, або управлінські заходи є недовірливими. Водночас заклики і роз'яснення аналітиків залишаються у просторі науково-теоретичного дискурсу. Як-от у колективній монографії «Державна політика у сфері охорони здоров'я», де українські експерти наполегливо рекомендують: «В основу нової сучасної парадигми державної політики України у сфері охорони здоров'я має бути покладено розуміння того, що здоров'я людини – соціально-економічна цінність, а здійснення скоординованих дій, спрямованих на покращення здоров'я нації, – стратегічний пріоритет держави» [Державна політика у сфері охорони здоров'я, 2013, с. 12].

Здоров'язбереження нерідко ототожнюють з доглядом за своїми фізичними і психічними станами, з дотриманням правил здорового харчування та спортивними вправами. Зрозуміло, що для регулярної турботи про себе людина має бути вмотивованою і характеризуватися силою волі, самодисципліною та обізнаністю у питаннях здорового способу життя. Інакше кажучи, здоров'язбереження, як процес і як явище загалом, є виключно позитивним і корисним для людини за своєю суттю. Проте ця позитивна характеристика здоров'язбереження як явища була б реальною лише у разі, коли людина не була б учасником інших процесів і явищ, які кардинально змінюють його позитивну сутність. Процеси і явища, з яких складається наш світ, поєднані між собою такою

складною системою явних і неявних взаємозв'язків, що іноді вкрай нелегко встановити можливість потенційного перетинання одного явища з іншим та їх взаємовпливів.

Так, скажімо, Д. Шушпанов, аналізуючи вплив глобалізаційних процесів на здоров'я населення в Україні, стверджує, що «зв'язок між глобалізацією і здоров'ям є багатоманітним, глобалізація може вплинути на здоров'я незліченними способами. Наслідки її можуть бути прямими – на рівні населення в цілому чи окремих осіб, або опосередкованими, через економіку та інші детермінанти, такі як освіта, культура тощо» [Шушпанов, 2015, с. 146–147]. Також і в соціокультурному просторі суспільства споживання маємо можливість на власному досвіді спостерігати викривлення продуктивної сутності здоров'язбереження, яка окреслюється не лише бажанням бути здоровим і дбайливим ставленням конкретної людини до себе, але й штучно створеними мотивами та зовнішньо стимульованими потребами її здоров'язбережувальної діяльності.

Проблема ставлення людини до себе й мотиви її діяльності мають довгу історію. Утім, суттєвих змін якості турботи про себе зазнала разом із науковими відкриттями, розвитком інформаційних технологій і доступом широких верств населення до інформації. Вражає той факт, що людина сучасна, яка має практично необмежений доступ до наукової та науково-популярної інформації, яка має можливість провести паралелі та проаналізувати, здатна бути ворогом самій собі у ставленні до власного здоров'я. Так, штучні опції суспільства споживання спокушають, але це краще, ніж суцільний дефіцит. Так, інформаційне передозування тягне за собою певні ризики, але це краще, ніж відсутність інформації взагалі. Постає питання, чому люди припускаються тих самих помилок, чому намагання задовольнити нав'язні бажання беруть верх над здоровим глуздом, чому володіння знанням про норми збереження здоров'я не гарантує дотримання цих знань у повсякденному житті? Таку дивну закономірність у поведінці людини ще давня спостерігали стародавні мудреці. Аль-Фарабі у своїх трактатах пише: «Людська діяльність полягає в обранні благого і корисного у прагненні до цілей, звичайних для нашого швидкоплинного життя, водночас необачність переважає над справедливістю» [Аль-Фарабі, 1987, с. 261].

Через що ж так відбувається? Очевидно, що звинувачувати сьогодні лише атрибути суспільства споживання, культуру та спотворену систему цінностей у викривленні сутності здоров'язбереження було б неправильно, позаяк гордіня, задрість, жадібність, марнославство, лінощі, схильність до понадмірності в харчуванні та жаданнях – це одночасно особисті характеристики і мотиви вчинків багатьох людей. Культурний формат суспільства споживання тільки підігріває ці якості, використовує їх як інструмент для маніпуляцій з ідентичністю людини. І якщо мода й реклама, ЗМІ загалом – це зовнішні засоби впливу на систему цінностей соціального суб'єкта і реальність, від якої не втекти і яку не змінити, то внутрішні важелі особистості мають більший потенціал з погляду керованості та направленості з боку зусиль конкретної людини. Саме вміння керувати власними чеснотами і недоліками є тим, що визначає світоглядну зрілість особистості, а отже й сутність здоров'язбереження в умовах суспільства споживання.

На превеликий жаль, деконструкція сутності здоров'язбереження внаслідок вкорінення консьюмеризму у всі сфери буття викликає занепокоєння головним чином у науковців. Експерт у сфері досліджень суспільства споживання О. Ільїн вважає, що «термін “консьюмеризм” є синонімом термінів “споживацтво” або “надмірне споживання”, і, відповідно, несе в собі інший сенс, ніж вкорінений у науковій і публіцистичній літературі термін “споживання”. Про консьюмеризм слід говорити тоді, коли йдеться не про споживання як засіб життя, а про споживання як сенс життя» [Ільїн, 2016, с. 49]. В умовах суспільства споживання пересічні споживачі залучаються до символічного простору wellness-індустрії та скеровуються штучними опціями демонстративного і формального здоров'язбереження, тобто потрапляють у царину здоров'язбережувального консьюмеризму.

Просування принципів консьюмеризму у сфері охорони здоров'я зумовило стрімкий розвиток wellness-індустрії, що спричинило паралельне розгортання вкрай небезпечного явища – комерціалізацію інформації про здоров'я. За словами Ж. Савельєвої, «маркетизація і комерціалізація новин про здоров'я та хвороби відбувається повсюдно. Явних форм дані тенденції набувають у рекламі, прихованих – у сюжетах під замовлення, ще більш латентний рівень прихований у змінах дискурсу, лінгвістичних конструкціях, що втілюються у зверненні до людини як клієнта, потенційного покупця послуги або товару» [Савельєва, 2011, с. 353]. Основною небезпекою від комерціалізації інформації про здоров'я є нездатність пересічного споживача у всій безлічі інформаційної повені вловити і оцінити корисну інформацію, яка б відповідала дійсності. Аби віднайти інформацію з вагомими аргументами, необхідно, як мінімум, володіти основами знань про здоров'я. Такими знаннями володіють не всі, тому відбувається прийняття некритичних тверджень з інтернет-сайтів і сюжетів із ЗМІ за істину й настанову до дії. Відбувається формалізація здоров'язбережувальної ідентичності, коли, на думку споживача, ним здійснюються дії, що сприяють оздоровленню організму, а насправді це лише ілюзія здоров'язбережувальної діяльності.

Здоров'язбережувальна ідентичність в умовах суспільства споживання набуває характерних для останнього рис. Часто оздоровчі процедури здійснюються демонстративно, з метою підтвердження своєї приналежності до кола успішних людей. Отже, як підкреслює О. Благородова, «акт споживання знаходиться в центрі формування ідентичності. Ідентичність створюється в процесі споживання, на основі покупки тих чи інших товарів і послуг» [Благородова, 2018, с. 43]. Утім, скоріше не обходиться без наслідування образам і оздоровчим практикам персонажів, які є авторитетними для конкретного споживача. Саме на цю характерну рису феномену суспільства споживання звертають увагу О. Валеви́ч і О. Ільїн, досліджуючи формування іміджу соціального суб'єкта: «У разі брендингу власної особистості людина стикається з проблемою підміни ідентичності. Адже кожна людина унікальна, по-своєму неповторна, а імідж – це стереотипізований образ, вірець, сконструйований суспільством і культурою. І людина старанно, бажаючи досягти популярності в тій чи іншій області (політика, економіка, шоу-бізнес тощо), “приміряє” на себе такі образи» [Валеви́ч & Ільїн, 2015, с. 103]. Здоров'язбережувальний консьюмеризм змушує вклучатися у процеси, які його супроводжують. Проте рівень доходів і освіченості зумовлюють такі життєві обставини, коли соціальні суб'єкти знаходяться у нерівних умовах перед сучасними ризиками для здоров'я. Водночас неоднакове стикання різних верств населення з цими ризиками є не стільки спрямованим утискуванням прав споживачів, скільки аморфністю законодавчих органів влади у питаннях охорони здоров'я українців.

Наразі реальність диктує свої правила: ризики для здоров'я супроводжують повсякденні справи пересічних українців і це невідворотно. Можна лише контролювати ризики і в такий спосіб зменшити їхню потужність, але позбавитися або обійти їх на сучасному етапі розвитку технологій не вдасться. І навіть введення до навчальних планів загальноосвітніх і вищих начальних закладів курсів на кшталт «Основи здоров'я» матимуть лише локальне значення. Оскільки здорове споживання потребує надання товарів і послуг відповідної якості, а вибір в цьому контексті у пересічних споживачів вкрай обмежений. Російська дослідниця Н. Коноплєва у книзі «Сервісологія (людина та її потреби)» зазначає: «щоб новий продукт мав успіх, продавець повинен спочатку з'ясувати, які потреби мають задовольнятися, і тільки потім розробляти продукт, який забезпечить споживачеві відповідну вигоду» [Коноплєва, 2015, с. 202]. Якщо б всі винахідники і виробники виходили з цього твердження про вигоду споживача, то здорове споживання не мало б альтернатив, оскільки вигода споживача в цьому сенсі щонайменше полягає в убезпеченні від шкідливості продуктів харчування птучного походження та із вмістом небезпечних синтетичних речовин, якими сьогодні насичується ринок продовольства в Україні.

Наразі, на жаль, спостерігаємо протилежну ситуацію. Цілеспрямовані зусилля комерційних структур підігнати здоров'язбережувальні потреби людини під матрицю ринкових стандартів з єдиною метою – прибуток, призводять часом до пролонгованих, але руйнівних впливів на здоров'я. Приміром, молочна і кисломолочна продукція, що традиційно входить до щоденного використання українцями як найперший постачальник натурального кальцію, нині є вмістилищем гідрогенізованих сполук, так званих транс-жирів, вживання яких, за даними ВООЗ, зумовлює виникнення серцево-судинних і онкологічних захворювань. Серед європейських держав Данія першою 2003 року на законодавчому рівні ввела повну заборону на обіг гідрогенізованих жирів у продовольчій промисловості. Водночас застосування транс-жирів – лише невелика частка від небезпек сучасного ринку продовольства. За таких обставин здоров'язбережувальна діяльність українських споживачів знаходиться під загрозою.

І знову спостерігаємо викривлення позитивної сутності здоров'язбереження через розбіжність між сталими стереотипами українців, зокрема про корисність продуктів харчування, та їх сучасним вмістом. На думку В. Горового, «спадкоємність культури, система духовно-ціннісних орієнтирів виявляється у використанні й засвоєнні позитивних результатів попередньої діяльності, на її базі вироблення й впровадження нових, відповідних новим умовам існування суспільних орієнтирів і зміни невідповідних новим умовам чи відмови від них» [Горовий, 2010, с. 74]. В умовах суспільства споживання спадкоємність українських здоров'язбережувальних традицій (приміром, у харчуванні) втрачає свою живильну силу. Натомість за рахунок їхньої популярності серед споживачів відбувається продаж сучасних продовольчих товарів з такими рекламними слоганами, як «Бабусине молоко», «Смак традиції» тощо.

Цілком очевидно, що не дивлячись на агресивне втручання ринкових сил у повсякденність людини, сутність здоров'язбереження для кожного конкретного споживача визначатиметься низкою суб'єктивних факторів, зокрема: етичними засадами здоров'язбережувальної діяльності, які уможливають свідоме уникнення спокус демонстративного споживання; просвітницькими засадами, завдяки яким можливе адекватне оцінювання інформації, а також порівняльний аналіз традицій та новацій в оздоровчих практиках; і нарешті – рівнем життя соціального суб'єкта, внаслідок якого актуалізується певна ієрархія цінностей у ставленні до себе і навколишнього середовища.

Досліджуючи фактори суспільних трансформацій, колектив українських дослідників слушно констатує: «В залежності від структури цінностей діяльність може носити різноманітні форми наслідування або ж імітацій, сприяти розвитку чи, навпаки, обмежувати індивідуальні здібності або інтереси. Наслідування та індивідуалізація є необхідною передумовою переходу до більш складних структур світогляду, здатних до соціалізації чи проєктивно орієнтованого самоуправління» [Філософія інтеграції, 2011, с. 177]. Продовжують цю тезу експерти з колективу українських дослідників, які, вивчаючи природу, сутність і зміст соціального пізнання, дійшли висновку, що «кожен ланцюжок послідовності “чуттєве пізнання – теоретичне осмислення – знання – розуміння – практичне застосування” є не тільки логічним результатом попереднього, але й містить у собі потенціал подальшого пізнання, яке, таким чином, набуває поліциклічного характеру, поступово все більш збагачуючи наші знання про світ та його розуміння» [Соціальне пізнання, 2014, с. 15].

Варто зайвий раз наголосити, що втілення ідей здорового споживання у повсякденність української громади можливе лише за умови особистої активної позиції і відповідальності. Як справедливо зазначає С. Мансурова, «в основі вміння управляти здоров'ям лежить усвідомлення людиною авторства свого буття, відповідальності у ставленні до здоров'я і життя» [Мансурова, 2017, с. 100].

Отже, в умовах суспільства споживання здоров'язбережувальна діяльність людини перебуває у просторі зростаючих ризиків, які здебільшого не вважаються загрозою, оскільки сприймаються як задоволення потреб і здійснення бажань. Внаслідок цього

відбувається підміна понять у явищі здоров'язбереження і викривлення його позитивної сутності.

Для поглиблення розуміння практик здоров'язбереження в умовах суспільства споживання бачиться доцільним подальший аналіз явища у контексті взаємодії таких категорій, як «свобода», «необхідність» і «відповідальність».

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Аль-Фараби. Естественные-научные трактаты. Алма-Ата: Наука, 1987. 496 с.
- Бех Ю. В. Філософія управління соціальними системами: монографія. К.: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2012. 623 с.
- Благородова Е. А. «Личный брендинг»: потребительская идентичность в культуре постмодернизма. *Вестник славянских культур*. 2018. Т. 49. С. 41–50.
- Бордак С. Н. Значение диалектики в медицинской практике. *Мультидисциплинарный подход к диагностике и лечению коморбидной патологии: Материалы научно-практической конференции, г. Гомель, 29–30 ноября 2018 года*. Гомель: ГомГМУ, 2018. С. 65–68.
- Валевич Е. С., Ильин А. Н. Брендинг в обществе потребления. *Вестник Нижегородского университета им. Н. П. Лобачевского. Серия: Социальные науки*. 2015. № 1 (37). С. 101–106.
- Горовий В. М. Соціальні інформаційні комунікації, їх наповнення і ресурс. Київ: Видавництво Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського, 2010. 230 с.
- Державна політика у сфері охорони здоров'я: кол. моногр.: у 2 ч. / ред. М. М. Білинська, Я. Ф. Радип. К.: НАДУ, 2013. Ч. 1. 396 с.
- Ильин А. Н. Общество потребления и потребительская инфраструктура. *Человек в мире культуры*. 2016. № 1. С. 48–58.
- Коноплёва Н. А. Сервисология (человек и его потребности). Владивосток: Изд-во ВГУЭС, 2015. 220 с.
- Кукьян В. Н. Философская азбука здоровья. Пермь: Пермская ГСХА, 2011. 121 с.
- Мансурова С. Е. Философское осмысление феномена здоровья. *Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке*. 2017. Том 6. № 4А. С. 95–103.
- Савельева Ж. В. Потребление медицинских услуг или оказание медицинской помощи: конструирование образов платной и бесплатной медицины средствами массовой коммуникации. *Журнал социологии и социальной антропологии*. 2011. № 5(58). С. 347–355.
- Соціальне пізнання: монографія / за заг. ред. О. С. Пономарьова. Х.: ХНУМГ, 2014. 320 с.
- Філософія інтеграції: Монографія / за заг. ред. В. Д. Бондаренка, Ф. Г. Ващука. Ужгород: ЗакДУ, 2011. 544 с.
- Шушпанов Д. Г. Детермінанти здоров'я населення: суть та особливості систематизації. *Демографія та соціальна економіка*. 2015. № 2(24). С. 141–152.

Добридень Оксана Володимирівна

кандидат філософських наук, доцент
завідувач кафедри гуманітарних наук
Державний заклад «Дніпропетровська медична академія
Міністерства охорони здоров'я України»
вул. Вернадського, 9, Дніпро, 49044
E-mail: o.v.dobryj@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3993-9608>

Стаття надійшла до редакції: 12.09.2019

Схвалено до друку: 28.10.2019

ЗДОРОВЬЕСБЕРЕЖЕНИЕ В УСЛОВИЯХ ОБЩЕСТВА ПОТРЕБЛЕНИЯ СКВОЗЬ ПРИЗМУ ДИАЛЕКТИЧЕСКИХ КАТЕГОРИЙ «ЯВЛЕНИЕ» И «СУЩНОСТЬ»

Добридень Оксана Владимировна

кандидат философских наук, доцент

заведующая кафедрой гуманитарных наук

Государственное учреждение «Днепропетровская медицинская академия

Министерства здравоохранения Украины»

ул. Вернадского, 9, Днепр, 49044

E-mail: o.v.dobryj@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3993-9608>

В статье анализируются смысловые особенности диалектических категорий «сущность» и «явление» в контексте здоровьесберегающей деятельности человека в условиях современного общества потребления. Утверждается, что коммерциализация всех сфер, так или иначе связанных со здоровьем человека, является одной из главных причин того, что сегодня здоровьесбережение в Украине приобрело масштабы большой социальной проблемы. Автор статьи приходит к выводу, что в социокультурном пространстве общества потребления происходит искривление продуктивной сущности здоровьесбережения, которая определяется не только желанием быть здоровым и бережным отношением конкретного человека к себе, а также искусственно созданными мотивами и внешне стимулированными потребностями. Здоровьесбережение нередко отождествляют с заботой о своем физическом и психическом состоянии, с соблюдением правил здорового питания и занятиями спортом. Для регулярной заботы о себе человек должен быть мотивированным и характеризоваться силой воли, самодисциплиной и осведомленностью в вопросах здорового образа жизни. Здоровьесбережение, как процесс и как явление в целом, является исключительно положительным и полезным по своей сути. Однако эта положительная характеристика здоровьесбережения как явления оставалась бы реальной лишь в случае, когда человек не был бы участником других процессов и явлений, которые кардинально меняют его положительную сущность.

Ключевые слова: здоровьесбережение, символическое здоровьесбережение, диалектика, сущность, явление, общество потребления, здоровое потребление.

Статья поступила в редакцию: 12.09.2019

Утверждена к печати: 28.10.2019

THE HEALTH PRESERVATION IN A CONSUMER SOCIETY THROUGH THE PRISM OF THE DIALECTIC CATEGORIES OF “ESSENCE” AND “PHENOMENON”

Dobryden Oksana V.

PhD in Social Philosophy, Associate Professor

Head of the Department of Human Studies

Dnipropetrovsk Medical Academy of the Ministry of Health of Ukraine

9, Vernadsky Str., Dnipro, 49044

E-mail: o.v.dobryj@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3993-9608>

ABSTRACT

Introduction. During each historical period, the issue of health preservation acquires new essence characteristics which are determined by the transformations of social systems. Under the modern overconsumption society circumstances, put on the current socio-economic and political situation in Ukraine, the problem of internal nature and systemic inter-influences of such phenomenon as health preservation becomes extremely stressed and urgent. *Purpose:* to analyze the semantic features of the dialectical categories of essence and phenomenon in the context of the personal health-preserving activity of the individual in today's over-consumption society. *Methods.* Studying such phenomena as health and consumer society is interdisciplinary. Pluralism of approaches allows us to develop an effective

theoretical and methodological basis in order to form alternative socio-philosophical views in the context of consumer risk reduction. The methodological basis of this article is a comparative approach which made it possible to match individual phenomena in health preservation in today's consumption society. *Results.* Health preservation is often equated with caring for one's physical and mental health, with healthy eating habits and sports. It is clear that for regular caregiving, the person must be motivated and characterized by willpower, self-discipline, and awareness of a healthy lifestyle. In other words, health preservation, as a process and as a phenomenon as a whole is extremely positive and beneficial in its essence. However, this positive characteristic of health preservation as a phenomenon would be real only if the person were not involved in other processes and phenomena that fundamentally change its positive nature. In the socio-cultural space of a consumer society, we have the opportunity to observe the distortion of the productive nature of health preservation, which is outlined not only by people's desire to be healthy, and careful treatment of themselves but also by the artificially created motives and externally stimulated needs of their health-preserving activity. *Conclusion.* In a society of consumption, people's health-preserving activity is in the space of increasing risks that are not being considered to be a threat because they are perceived as the satisfaction of needs and realization of desires. As a result, the substitution of concepts in the phenomenon of health preservation and distortion of its positive essence is taking place.

Keywords: health preservation, symbolic health preservation, dialectic, essence, phenomenon, consumer society, healthy consumption.

REFERENCES

- Al-Farabi. (1987). *Natural-scientific Tractates*. Alma-Ata: Nauka. (In Russian).
- Bekh, Yu. V. (2012). *The Philosophy of Social Systems Management: Monograph*. Kyiv. (In Ukrainian).
- Bilinskaya, M. M. (Ed.). (2013). *Public Health Policy: Monograph in 2 Parts (P.1)*. Kyiv. (In Ukrainian).
- Blagorodova, E. A. (2018). Personal Branding: Consumer Identity in the Culture of Postmodernism. *Vestnik Slavianskikh Kultur – Bulletin of Slavic Cultures*, 49, 41–50. (In Russian).
- Bondarenko, V. D. (Ed.). (2011). *Philosophy of Integration: Monograph*. Uzhgorod. (In Ukrainian).
- Bordak, S. N. (2018). The Value of Dialectics in Medical Practice. In A. N. Lyzikov et al. (Eds.), *Proceedings of the Conference: Multidisciplinary Approach to the Diagnosis and Treatment of Comorbid Pathology, Gomel, 2018, November 20–22* (pp. 65–68). Gomel: Gomel State Medical University. (In Russian).
- Gorovy, V. M. (2010). *Social Information Communications, Their Content and Resource*. Kyiv: Vernadsky National Library of Ukraine. (In Ukrainian).
- Ilyin, A. N. (2016). Consumer Society and Consumer Infrastructure. *Chelovek v Mire Kultury – A Person in the World of Culture*, 1, 48–58. (In Russian).
- Konopleva, N. A. (2015). *Servisology (Human and His/Her Needs)*. Vladivostok. (In Russian).
- Kukyan, V. N. (2011). *Philosophical Alphabet of Health*. Perm. (In Russian).
- Mansurova, S. E. (2017). Philosophical Understanding of the Phenomenon of Health. *Kontekst i Refleksiya: Filosofiya o Mire i Cheloveke – Context and Reflection: Philosophy about the World and Human*, 4A(6), 95–103. (In Russian).
- Ponomaryov, O. S. (Ed.). (2014). *Social Cognition: Monograph*. Kharkiv. (In Ukrainian).
- Savelieva, Zh. V. (2011). Consumption of Medical Services or the Provision of Medical Care: The Construction of Images of Paid and Free Medicine by Mass Communication. *Zhurnal socjologii i soczialnoi antropologii – Journal of Sociology and Social Anthropology*, 5(58), 347–355. (In Russian).
- Shushpanov, D. H. (2015). Determinants of Public Health: The Essence and Features of Systematization. *Demografija ta sotsialna ekonomika – Demography and Social Economy*, 2(24), 141–152. (In Ukrainian).
- Valevich, E. S., & Ilyin, A. N. (2015). Branding in a Consumer Society. *Vestnik Nizhegorodskogo Universiteta. Seriya: Soczialnye Nauki – Bulletin of the Nizhny Novgorod University. Series: Social Sciences*, 1(37), 101–106. (In Russian).

КЕРІВНИЦТВО ДЛЯ АВТОРІВ

Порядок подання матеріалів для опублікування у «Філософських перипетіях»

1. Текст статті в електронному вигляді (окремим файлом).
2. Відомості про автора (окремим файлом): прізвище, ім'я, по батькові (повністю), місце роботи, посада, науковий ступінь та вчене звання, контактна інформація: телефон, адреса електронної пошти.

Редколегія переконливо просить авторів подавати матеріали вичитаними, БЕЗ НЕТОЧНОСТЕЙ ТА ПОМИЛОК!

УНИКАЙТЕ ПЛАГІЮВАННЯ!

Згідно із положеннями про систему запобігання та виявлення академічного плагиату у наукових та навчальних роботах працівників і здобувачів вищої освіти Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна, перед поданням на розгляд ученої ради факультету (інституту, центру) періодичного наукового видання університету редакційна колегія перевіряє прийняті до опублікування статті на відсутність академічного плагиату, про що складається довідка, яку підписує головний (відповідальний) редактор видання.

Перевірка здійснюється за допомогою відповідних технічних засобів!

Різновиди плагиату

- ✓ копіювання та оприлюднення виконаної іншим автором роботи як своєї;
- ✓ дослівне копіювання фрагментів тексту (від фрази до набору речень) чужої роботи у свою без належного оформлення цитування;
- ✓ внесення незначних правок у скопійований матеріал (переформулювання речень, зміна порядку слів у них тощо) без належного оформлення цитування;
- ✓ надмірне використання парафраз. Парафрази – переказ своїми словами чужих думок, ідей або тексту. Сутність парафрази полягає в заміні слів (знаків), фразеологічних оборотів або пропозицій при використанні будь-якої авторської наукової праці (збереженої на електронних або паперових носіях, зокрема – розміщеної в мережі Інтернет).

Параметри тексту

- шриффт – Times New Roman;
- кегль (розмір шрифту) – 14 pt, 1,5 інтервал;
- поля симетричні (2-2-2-2 см);
- текст без нумерації сторінок;
- *оформлення внутрішньотекстових посилань*: у квадратних дужках та згідно з ДСТУ 8302:2015 у варіанті, наближеному до норм стилю APA (American Psychological Association).
Приклади: [Іваненко, 2018], [Іваненко, 2018, с. 11], [Іваненко, 2018, с. 23–56];
при посиланнях на низку праць: [Іваненко, 2018; Петренко, 2014]; [Іваненко, 2018, с. 18; Петренко, 2014, с. 92]; а також: [Jones, 2018], [Jones, 2018, p. 10], [Jones, 2018, pp. 10–15].
Докладніше – дивись керівництво на <https://periodicals.karazin.ua/philosophy/about/submissions>.
- У внутрішньотекстових посиланнях між літерою «с.» і номером сторінки ставити «нерозривний пробіл» (натискання клавіш Ctrl + Shift + «пробіл»); такий же «нерозривний пробіл» ставиться між прізвищами авторів та ініціалами, між останнім символом у тексті та першою квадратною дужкою посилання, а також у всіх типових ситуаціях, коли розрив тексту між рядками є неприпустимим.
- *Оформлення приміток*: приміток бажано уникати, але за крайньої потреби можна використовувати посторічкові автоматичні підстрочні примітки (пункт меню у Microsoft Office Word – «виноска») із суцільною нумерацією для всього тексту.

Розташування основних елементів статті

1. **УДК** друкується без відступу, вирівнювання по лівому краю. Великими літерами, нежирним шрифтом.
2. **Ім'я та прізвище автора (авторів)** – вирівнювання по правому краю.
3. **Назва статті** (друкується великими літерами, шрифт – жирний, вирівнювання по центру).
4. **Анотації:** обсягом *не менше 1800 знаків* (біля 300 слів) українською та англійською мовами, а також *не менше 500 знаків* – російською. Якщо стаття виконана офіційною мовою Європейського Союзу (але не англійською), то окрім зазначених анотацій до неї додається анотація мовою оригіналу обсягом *не менше 500 знаків*. До кожного варіанту анотації слід додавати ключові слова (від 4 до 6). Перша анотація друкується через один порожній рядок після назви статті. Між анотаціями – один порожній рядок. Шрифт – 12, міжрядковий інтервал – 1,0.
5. **Основний текст** починається через один порожній рядок після анотацій. Вирівнювання – за шириною сторінки, абзац 1,25 см. Стаття повинна містити такі структурні елементи: постановка проблеми, актуальність, мета статті, завдання, огляд праць з даної проблематики, висновки тощо. Слова *мета, актуальність, завдання, ступінь розробки, новизна, висновки* (включені у текст відповідних структурних елементів статті, а не винесені окремо!) виділяються курсивом.
6. **Примітки** (якщо є) – через один порожній рядок після основного тексту. Примітки оформлюються списком.
7. **Список використаних джерел** – через один порожній рядок після тексту чи приміток, якщо вони є. Слова «**СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ**» друкуються великими літерами, без двокрапки, вирівнювання по центру, шрифт – жирний. Список джерел оформлюється за алфавітом (спочатку – джерела кирилицею, потім – латиницею), *без нумерації*, абзац 1,25 см. Бібліографічний опис джерел та посилань у тексті виконується відповідно до вимог МОН України, зокрема – ДСТУ 8302:2015. Обов'язково зазначити місце видання (місто), видавництво, рік видання, загальну кількість сторінок (у періодичних виданнях – сторінки статті).
8. **References** – перелік використаних джерел англійською мовою. Оформлюється відповідно до норм стилю APA (American Psychological Association). Джерела після слова «**REFERENCES**» розташовуються за англійським алфавітом, *без нумерації*, для кожного джерела встановлюється відступ всіх рядків після першого – 1,25 см.
9. **Копірайт:** © Грінченко Б. Д., 2019.
10. **Інформація про автора** – прізвище, ім'я та по батькові, науковий ступінь або освітньо-кваліфікаційний рівень, посада, місце роботи, робоча адреса, адреса електронної пошти, номер ORCID. Ці дані наводяться у трьох мовних варіантах: українською, англійською та російською, а також мовою оригіналу у випадку, коли стаття виконана офіційною мовою Європейського Союзу (але не англійською).
11. **Назва статті** англійською мовою (назва статті друкується великими літерами).

Автори статей несуть **повну та виключну** відповідальність за точність наведених цитат, власних імен і відповідність посилань оригіналу. Усі статті проходять внутрішнє та зовнішнє рецензування. У випадку відмови в публікації **редакція не вступає з авторами у жодні дискусії**.

Редколегія залишає за собою право не розглядати матеріали, які не відповідають даним вимогам і загальним правилам оформлення наукових публікацій.

Матеріали у зазначеному вигляді приймаються на кафедрі теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада ХНУ імені В. Н. Каразіна (ауд. 2/93, тел. 707-52-71), також їх можна надсилати на електронну адресу: holubenko@karazin.ua.

Наукове видання

ВІСНИК

Харківського національного університету
імені В. Н. Каразіна

Серія «Філософія. Філософські перипетії»

Випуск 61

Збірник наукових праць

Українською, англійською та російською мовами

Автор оригінал-макету
О. В. Голубенко

Технічні редактори
О. В. Голубенко
Ю. Д. Терещенко

Для оформлення обкладинки використана картина Піта Мондріана «Горизонтальне дерево» (1911 р.), Інститут мистецтв Мансона-Вільямса-Проктора, м. Ютіка, США (Piet Mondrian “Horizontal Tree” (1911), The Munson Williams Proctor Arts Institute, Utica, USA).

Підписано до друку 23.12.19. Формат 60x84/8.
Папір офсетний. Друк ризографічний.
Ум. друк. арк. 12,7. Обл.-вид. арк. 10.
Наклад 100 пр. Зам. № 100/19.

Видавець і виготовлювач
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна,
61022, м. Харків, майдан Свободи, 4
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 3367 від 13.02.2009

Видавництво ХНУ імені В. Н. Каразіна
тел. 705-22-32